Traian Gheorghe Mocan

BISERICA ȘI DUHUL ÎN CELE ȘAPTE SCRISORI DIN APOCALIPSĂ (cap. 2-3)

Presa Universitară Clujeană

Traian Gheorghe Mocan

BISERICA ȘI DUHUL ÎN CELE ȘAPTE SCRISORI DIN APOCALIPSĂ

(cap. 2-3)

Presa Universitară Clujeană

2021

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Stelian Tofană

Arhid. Lect. univ. dr. Nicolae Olimpiu Benea

ISBN 978-606-37-1179-4

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro

CUPRINS

ABREVIERI

Biblii

BIBL.1688 – Biblia de la București sau a lui Șerban Cantacuzino

GBV – Noul Testament și Psalmii, Gute Botschhaft Verlag, Dillenburg, 1998.

VBA – Biblia Bartolomeu Valeriu Anania,

NTRC – Noul Testament Romano-Catolic, trad. pr. Alois Bulai, pr. Anton Budău, pr. Eduard Pătrașcu, Sapientia, Iași, 2016.

VULG – Vulgata

CB – Apocalipsa lui Ioan în traducerea lui Cristian Bădiliță, ediție bilingvă, Vremea, București, 2015.

NTI – Noul Testament Interconfesional, ediția a II-a, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, București, 2014.

Lexicoane, ediții critice

BHGNT Apocalipsa – *Baylor Handbook on the Greek New Testament: Revelation*, David L. MATHEWSON, 2016.

DBL:GNT – *A Dictionary of Biblical Languages: Greek New Testament*, de James SWANSON, Logos Research Systems, 1997.

G-ELNT – *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantics Domains*, LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (eds.), ediția a II-a, United Bible Societies, New York, 1989.

LALGNT – *The Lexham Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Lexham Press, Bellingham, 2008-2013.

LALS – *The Lexham Analytical Lexicon to the Septuagint*, Lexham Press, Bellingham, 2012-2014.

LES – *The Lexham English Septuagint*, Ken M. PENNER, Rick BRANNAN, Israel LOKEN, Michael AUBREY, Isaiah HOOGENDYK (eds.), Lexham Press, Bellingham, 2012-2013.

MGLNT – *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, G. ABBOTT-SMITH, Charles Scribner's Sons, 1922.

NA28 – *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Deutsche Biblegeselischaft, Stuttgart, 2012.

NSDHGW – *The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words*, de James STRONG, ediția a II-a, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001.

SBL – Society of Biblical Literature

SNTG – *Semantics of New Testament Greek*, de Johannes P. LOUW, Scholars Press, Atlanta, 1982.

Comentarii

ACCS – Ancient Christian Commentary on Scripture

DOTHB – *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*

PSB – *Părinți și Scriitori Bisericești*

PSBsn – *Părinți și Scriitori Bisericești serie nouă*

Jurnale

HBT – Horizons in Biblical Theology

JBL – Journal of Biblical Literature

JECS – Journal of Early Christian Studies

JSNT – Journal for the Study of the New Testament

JSP – Journal for the Study of the Pseudepigrapha

BT – The Bible Translator

ET – The Expository Times

NTS – New Testament Studies

R&E – Review & Expositor

PRELIMINARII

Obiectul cercetării

Lucrarea de față își propune o analiză exegetică și hermeneutică a celor șapte scrisori cuprinse în Apocalipsa 2 și 3, folosind rezultatele cercetării biblice recente. În ultimele decenii, exegeții au fost intens preocupați de investigarea celor șapte mesaje adresate bisericilor din Asia Mică, acestea fiind abordate adesea din unghiuri diferite, urmând astfel tradiții de interpretare variate. Din multitudinea acestor abordări, alegem să urmăm interpretarea preteristă, considerând-o cea mai oportună sub aspect hermeneutic și dogmatic. Textul scrisorilor răspunde unor situații concrete ale celor la istoria, șapte Biserici, într-un mod imediat și detaliat. În consecință, orice informație privitoare geografia și religia celor șapte orașe este definitorie, ca și particularitățile fiecărei comunități în parte.

„Capitolele 2 și 3 din Apocalipsa sunt printre cele mai cunoscute capitole din întreaga Biblie. Chiar dacă cartea, ca întreg, este destul de neglijată, aceste capitole cuprind mesaje pe care fiecare generație de credincioși le-a asumat de-a lungul istoriei. Deși erau adresate unor biserici particulare din secolul întâi (precum alte epistole ale Noului Testament), creștinismul le-a înțeles ca și Cuvânt al lui Dumnezeu pentru fiecare generație.”[1] Această universalitate a scrisorilor este una dintre premisele de la care pornim în studiul de față. Dincolo de evaluarea contextului imediat, a destinatarilor direcți și a relației textului cu Vechiul Testament, acest fragment constituie un fundament pentru creștinismul tuturor veacurilor.

„Apocalipsa lui Ioan demonstrează că renașterea apocalipticismului nu era un fenomen izolat în parcursul istoric al bisericilor pauline din Asia Mică la sfârșitul secolului I... Intenția acestei cărți este mai mult decât să prezinte o premisă critică a viziunilor și speculațiilor apocaliptice existente. Deși conceptele și tradițiile apocaliptice sunt răspândite de-a lungul scrierii, desemnarea ei drept *apocalipsă* e o alegere prea săracă pentru această carte creștină care, contrar intențiilor ei originare, a fost folosită de-a lungul istoriei creștinismului ca o sursă și o inspirație pentru mișcările apocaliptice și chiliastice (milenariste).”[2] Însă toată această mișcare textual-teologică,

[1] David EWERT, *The Church under Fire. Studies in Revelation*, Kindred Press, Winnipeg, 1988, p. 34.
[2] Helmut KOESTER, *History and Literature of Early Christianity*, vol. 2, ediția a II-a, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, p. 253.

generată de viziunile cuprinse între capitolele 4 și 22, n-ar fi fost posibilă fără prefațarea conferită de prezența scrisorilor. Fără acestea, toate celelalte detalii ar fi fost anistorice, fără o înrădăcinare solidă în creștinismul primar.

Lucrarea de față demonstrează, de asemenea, că relația dintre Biserică și Sfântul Duh este fundamentală încă de la începuturile creștinismului. Cele Șapte Scrisori sugerează o legătură aparte între Duh și Biserică, o legătură care se desfășoară în spațiul profeției. Avem aici ceea ce Stylianos G. Papadopoulos[3] numește: „acțiunea de conducere și iluminare a Sfântului Duh în Biserică" – acea dimensiune care a fost adusă la viață prin însăși măreția Cincizecimii.

Sub acest aspect, pasajele din Apocalipsa reprezintă ecouri înălțătoare ale profeției veterotestamentare. John Breck[4], într-o analiză dedicată originilor pneumatologiei, observă cu multă acuratețe rolul jucat de *ruah*-ul (Duhul) lui Dumnezeu în profeția pre și postexilică. Aici Duhul nu este doar agentul comunicator, autoritatea divină care energizează profetul pentru a transmite marile adevăruri, ci inclusiv cel care însoțește poporul atât în țară, cât și de-a lungul pribegiei și întoarcerii lui. În consonanță cu aceste lucrări supranaturale, Duhul lui Dumnezeu descria personalitatea și scopurile Tatălui, menținând vie speranța într-un plan etern și binevoitor.

Același Duh ce a vorbit prin profeții veterotestamentar continuă să vorbească și în cartea Apocalipsei. Deși modalitatea lui Dumnezeu de-a acționa în istorie este multiplă, prezența și lucrarea revelatoare a Duhului continuă să rămână aceeași, atât funcție cât și în scop. Această realitate poate fi dedusă din textul biblic, printr-o abordare acurată a detaliilor de ordin morfologic și al sintaxei.

Argumentul tezei

Studiile asupra Apocalipsei sunt puține în exegeza neotestamentară românească. Bibliștii s-au concentrat mai mult asupra Sfintelor Evanghelii și a celorlalte epistole, fapt care a creat o oarecare disproporție în ceea ce privește analiza de specialitate. Această situație a creat, prin ricoșeu, o viziune lipsită de consistență și rigoare asupra cărții, înmulțindu-se astfel cele mai năstrușnice scenarii despre sfârșitul lumii. Amatori și exaltați de tot felul și-au permis interpretări la limita ridicolului, în condițiile în

[3] Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologoie*, vol. 1, trad. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 27. „Acest stadiu.... este considerat drept *nădejdea plinirii* (Grigorie Teologul), pentru că *face minuni și susține pătrunderea în cunoașterea desăvârșită* (Ioan Gură de Aur). Chiril al Alexandriei se exprimă mai clar asupra acestui subiect și scrie că *nu a încetat să ni se descopere nouă Cel Unul Născut*, explicând firește în continuare că lucrarea de iluminare a Duhului este și a Domnului." (Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologoie*..., p. 27)

[4] John BRECK, *Spirit of Truth: The Holy Spirit in Johannine Tradition*, vol. 1, St. Vladimir's Seminary, Paris, 1990, pp. 18-39.

care cercetarea de specialitate s-a focalizat, în mediul românesc, asupra altor scrieri biblice.

Această precaritate a studiilor legate de Apocalipsa are și o cauză de ordin istoric. Ne referim la dificultatea cu care această carte a fost introdusă în canon și, de asemenea, la reținerea perpetuă de a fi utilizată în context liturgic. Receptarea cărții Apocalipsa a avut o istorie tumultoasă în spațiul răsăritean. Deși emiterea *Scrisorii pascale* a Sfântului Atanasie (367) este considerat momentul definitoriu al canonului Noului Testament, istoria atestă o prelungire a dezbaterilor iar, dintre toate cărțile, Apocalipsa a reprezentat cu adevărat excepția. Deși a beneficiat, în cele din urmă, de „recunoașterea universală ca și scriere apostolică, ea și-a pierdut fervoarea relativ repede..., faptul acesta fiind dovedit de excluderea ei din primele lecționare.”[5] Suntem îndreptățiți să credem că și acest detaliu a contribuit la neglijarea Apocalipsei în ceea ce privește analiza exegetică (în mediu românesc).

Pe plan universal însă, „cercetarea modernă a sugerat că Apocalipsa reflectă închinarea Bisericii”[6], fapt pentru care i s-a acordat o atenție cel puțin egală cu celelalte cărți ale Sfintei Scripturi. Această analiză reprezintă o materie primă indispensabilă pentru dogmatică, mai ales când este vorba de perspectiva Noului Testament asupra Bisericii. Astfel, eclesiologia ar fi mai săracă fără descrierile Apocalipsei, mai în ceea ce privește devoțiunea comunității de credință. Atmosfera sublimă a cerului oferă, prin detaliile cărții, o paradigmă unică a închinării celor de jos. Putem considera, în consecință, că „Apocalipsa este o operă de artă, superbă și divină” – după cum spunea William Hendriksen.[7] „Prin niște mâini tainice, diferite părți sunt ținute împreună. Una dintre acestea o reprezintă capitolele 2 și 3, care nu poate fi înțeleasă fără a parcurge capitolul 1. Pe de altă parte, datorită elementelor ce le conțin, capitolele 2 și 3 nu pot fi înțelese fără a parcurge și restul cărții. Promisiunile pe care le găsim în aceste două capitole fac trimitere și se explică mai bine în pasajele următoare.”[8]

Necesitatea unei aprofundări exegetice a acestor texte (ne referim la cele șapte scrisori) este o evidență, mai ales în contextul românesc. Investigarea teologică avizată, fundamentată pe cercetări recente, este un demers care merită o preocupare aparte. Studierea acestor scrisori poate furniza, în cele din urmă, date ce pot fi aplicate în

---

[5] Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon”, în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East*, Peter Lang Publishing, New York, 2012, p. 52.

[6] G. WAINWRIGHT, „Cina Domnului, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 173.

[7] W. HENDRIKSEN, *More than Conquerors. An Interpretation of the Book of Revelation*, Baker Book House, Grand Rapids, 1939, p. 74.

[8] W. HENDRIKSEN, *More than Conquerors...*, p. 74.

sfera dogmatică și pastorală. O interpretare avizată a textelor conduce, invariabil, la o bună aplicare a acestora în domenii teologice conexe.

Metodologia și scopul lucrării

Pentru atingerea obiectivului cercetării vom folosi deopotrivă metoda diacronică, precum și cea sincronică. Etimologia principalelor cuvinte din cele șapte scrisori vor fi analizate în dinamica lor istorică, așa cum apar în interiorul textului biblic, dar și în utilizarea lor necreștină. De asemenea, acestea vor fi investigate și prin conținutul și mesajul lor intrinsec, ca vehicule ale unor concepte teologice perene.

Agreăm cu ideea că „cea mai mare parte a cercetării de azi consideră că metoda istorico-critică reprezintă cea mai acurată interpretare a textului Apocalipsei. Aceasta înseamnă a acorda o atenție specială contextului lingvistic, literal și istoric al secolului I și a te aștepta ca înțelesul să fie descoperit în intenția autorului pe de o parte și în înțelegerea cititorilor primari, pe de altă parte."[9] Totuși, pe lângă această abordare, unii exegeți, „temându-se să acorde o prea mare atenție contextului istoric au produs comentarii care să ofere hrană Bisericii, scriind mult mai teologic și aplicativ."[10]

După cum se știe, „Noul Testament nu ne oferă prea multe detalii despre natura relației dintre Hristos și Duhul, fiind mult mai interesat de relația practică dintre Duhul și credincios."[11] În aceste condiții, ocurențele din Apocalipsa sunt cu atât mai prețioase, constituind un fapt textual inedit. Fiecare dintre cele Șapte Scrisori se încheie cu imperativul: „cel ce are urechi, să audă ceea ce Duhul le zice Bisericilor" (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις). Această chemare stabilește o legătură dogmatică profundă între Hristosul cel Înălțat, care a dat această descoperire Sf. Ap. Ioan și Duhul Său, care la rându-I pregătește Biserica în vederea Parousiei. „Ceea ce Hristos vorbește, Duhul vorbește. Să nu fim surprinși de faptul că, încă de

---

[9] Lois K. Fuller DOW, „Commentaries on Revelation", în S. E. PORTER & E. J. SCHNABEL (eds *Early Christian Mission*..., vol. 2, pp. 430-431.

[10] „Spre exemplu, seria de comentarii teologice Brazos (*Brazos Theological Commentary*) merg în această direcție, iar volumul dedicat Apocalipsei (semnat de Joseph MANGINA) acordă o atenție specială elementelor de eclesiologie și geopolitică derivate din text. Alte comentarii care au considerat abordarea istorico-critică drept insuficientă au evocat efectele artistice ale Apocalipsei. Un exemplu recent îl constituie comentariul narativ al lui James Resseguie, care-și propune să-l ajute pe cititor să vadă Apocalipsa ca pe o lucrare de artă și să simtă triumful lui Dumnezeu de-a lungul dramei întregii povestiri." (Lois K. Fuller DOW, „Commentaries on Revelation", în S. E. PORTER & E. J. SCHNABEL (eds.) *Early Christian Mission*..., vol. 2, p. 431)

[11] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1981, p. 571. Relația Hristos–Duh apare în câteva sintagme pauline dintre care menționăm: 1Cor. 12.3 („nimeni nu poate să zică: Domnul este Iisus!, decât întru Duhul Sfânt"); Rom. 8.9b („dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui"); Gal 4.6 („Dumnezeu L-a trimis în inimile voastre pe Duhul Fiului Său"); Fil 1,19 („cu ajutorul Duhului lui Iisus Hristos").

la începutul cărții, Ioan vorbește despre a fi „în Duhul" (1.10; 4.2) și că în partea concluzivă aflăm despre cum apostolul era din nou „în Duhul" (21.10). Acesta este Duhul care împuternicește Mireasa pentru a face proclamarea cuvenită (22.17)."[12]

Scopul lucrării dorește, așadar, să observe și să explice pe de o parte legătura scrisorilor cu textul integral al Apocalipsei, dar și legătura dintre mesajul acestora și contextul local al acestor comunități. Apoi, într-un plan imediat, se dorește o reiterare a rolului pe care Duhul l-a jucat în viața și dezvoltarea creștinismului primar. Faptul că Hristos vorbește bisericilor în momente încordate – când pericolul venea deopotrivă din afară și din interior – reprezintă o consolare și o împuternicire în același timp. Dovedirea acestor accente prin exegeză reprezintă scopul fundamental al întregului demers. Biserica și Duhul se află într-o relație profundă, necesară și definitivă, transformând întreaga mărturie creștină într-un fenomen unic al istoriei.

[12] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*..., p. 569.

I. „ISAGOGIA” CELOR ȘAPTE SCRISORI

1.1. Elemente de contextualizare

1.1.1. Asia Mică – generalități

Asia Mică nu era o noțiune foarte exactă în antichitate. Știm simplu, de Asia, care încă din perioada sumeriană era integrată într-o rețea de drumuri ce o legau de Europa Centrală și Africa de Nord.[13] Datorită acestei poziționări favorabile, zona asiatică a prosperat din punct de vedere economic. „Undeva în vestul Asiei, oamenii au învățat să producă bronzul, un aliaj mai dur, obținut prin combinarea unei părți de cositor cu nouă părți de cupru. Deoarece cositorul nu se găsea în zona deșertică din estul Egiptului..., a început să fie folosit în estul Asiei în jurul anului 2000 î.Hr., iar în nord-estul Africii, în jurul anului 1500 î.Hr.”[14] În privința resurselor naturale, Asia (alături de Africa) a reprezentat de-a lungul timpului un adevărat tezaur pentru celelalte continente. Această regiune a exportat spre Europa și Americi „orzul, bananierul, cocotierul, arborele-de-pâine, trestia-de-zahăr, lămâiul, pepenele galben, smochinul, ceapa, ridichea și lăptucile.”[15]

Denumire preferată de scriitorii clasici, „Asia Mică” a jucat inițial „un rol discret ca și unitate politică, fiind mereu dominată de diferite civilizații, de la hitiți[16] și cimerieni la regatele Urartu[17] și Frigia[18].”[19] Istoriografia și geografia modernă receptează

[13] Pentru detalii vezi: Cynthia Stokes BROWN, *Istoria lumii. De la Big Bang până în prezent*, trad. Laurențiu Dulman, Litera, București, 2009, p. 150.

[14] Cynthia Stokes BROWN, *Istoria lumii...*, p. 150.

[15] Cynthia Stokes BROWN, *Istoria lumii...*, p. 307.

[16] Pentru istoria, civilizația și cultura hitită vezi: G. G. GIORGADZE, „The Hittite Kingdom”, în I. M. DIAKONOFF (ed.), *Early Antiquity*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 266-284; Trevor BRYCE, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Charles BURNEY, *Historical Dictionary of the Hittites*, The Scarecrow Press, Lanham, 2004; William WRIGHT, *The Empire of the Hittites*, Scribner, Welford, 1884; Gary BECKMAN, Richard BEAL, Gregory MCMAHON (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2003.

[17] Pentru istoria acestei dinastii vezi: Antonio SAGONA, *The Heritage of Eastern Turkey from Earliest Settlements to Islam*, Macmillan Publishers, South Yarra, 2006, pp. 91-103; Eric H. CLINE & Mark W. GRAHAM, *Ancient Empires. From Mesopotamia to the Rise of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 55-60; Christopher TUPLIN, „Medes in Media, Mesopotamia and Anatolia”, în Gocha R. Tsetskhladze (ed.), *Ancient West & East*, vol. 3, nr. 2, Brill, Leiden, 2004, pp. 236-239.

[18] Pentru detalii istorico-geografice vezi: R. D. BARNETT, *Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967; Peter THONEMANN (ed.), *Roman Phrygia. Culture and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013; Martin HARRISON (ed.), *Montain*

această regiune ca Anatolia, aflată în Turcia de azi.[20] Această denumire – *Anatolia* – vine dintr-un cuvânt grecesc însemnând „răsărit" (*orient* în latină; *levant* în italiană) și care „reflectă perspectiva oamenilor pentru care teritoriile de la răsărit de Mediterana erau limitele lumii cunoscute. Doar odată cu trecerea timpului popoarele mediteraneene, conștientizând existența unei Asii mai îndepărtate și mai vaste în răsărit, au redenumit-o pe cea familiară „Asia Mică"."[21]

Asia Mică desemna de obicei vechiul Imperiu Persan, mai exact Împărăția Seleucidă, a căror suverani sunt numiți în cărțile Macabeilor drept „regii Asiei" (1Mac 8,6). Când regele Attalus III a murit (anul 133 î.Hr.), Roma a păstrat această denumire ca pe un fel de moștenire de la vechea împărăție attalidă. Regiunea include Asia Mică propriu-zisă ce este străjuită la nord de Bitinia, la sud de Lycia și la est de munții Pisidiei; dar și Insulele Rodos și alte insulițe ale Mării Egee. „Peninsula anatoliană, care, până la colonizarea greacă, a constituit punctul esențial de legătură între lumea mesopotamiană și cea egee, a cunoscut, începând cu perioada neolitică, înflorirea unor culturi diverse care au lăsat mărturii despre propriile lor credințe religioase."[22]

Aflându-se la intersecția dintre Asia și Europa, zona Asiei Mici a fost mereu disputată între marile puteri. Valuri masive de imigranți au trecut pe aici, aducând cu ele tot felul de credințe și practici. „Pe aceste teritorii a fost Regatul Hitit (aprox. 1700-1180 î.Hr.). Apoi, populații indo-europene, posibil tracii, au creat Regatul

---

and Plain. From the Lycian Coast to the Phrygian Plateau in the Late Roman and Early Byzantine Period, The University of Michigan Press, Michigan, 2001.

[19] Paul GRAVES-BROWN, „Anatolia", în Ian SHAW & Robert JAMESON (eds.), *A Dictionary of Archaeology*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1999, p. 60. „Cronologia Anatoliei/Asia Mică: neolitic (8000-4500 î.Hr.) calcolitic (4500-3000 î.Hr.), Epoca Timpurie a Bronzului (3000-2000 î.Hr.), Epoca Mijlocie a Bronzului (2000-1500), Vechiul Regat Hitit (1700-1500), Epoca Târzie a Bronzului (1500-1200 î.Hr.), Imperiul Hitit (1400-1200 î.Hr.), Epoca Fierului (1200-546 î.Hr.), Perioada Ahemidă (546-330 î.Hr.), Perioada Macedoneană (330-307 î.Hr.), Perioada Seleucidă (305 î.Hr. – 64 d.Hr.), Perioada Partă (250 î.Hr. – 224 d.Hr.), Atalizii Pergamului (230 î.Hr. – 133 d.Hr.), Imperiul Roman (133 î.Hr. – 395 d.Hr.)." (Paul GRAVES-BROWN, „Anatolia", în Ian SHAW & Robert JAMESON (eds.), *A Dictionary of Archaeology...*, p. 61)

[20] Pentru detalii istorice vezi: Seton LLOYD, *Ancient Turkey. A Traveller's History*, University of California Press, Los Angeles, 1989; Antonio SAGONA & Paul ZIMANSKY, *Ancient Turkey*, Routledge, Londra, 2009.

[21] „În același fel, multe secole mai târziu, străvechiul și imemorialul „Orient" a devenit „Apropiat" și apoi „Mijlociu", când un Orient mai îndepărtat s-a conturat la orizontul vestic. Dintre aceste teritorii răsăritene mai îndepărtate, cel mai important pentru Orientul Mijlociu a fost Iranul, cunoscut în Occident drept Persia." (Bernard LEWIS, *Istoria Orientului Mijlociu. De la apariția creștinismului până în prezent*, trad. Lucian Leuștean, Polirom, Iași, 2014, p. 27)

[22] „Primele mărturii despre cult, legate esențialmente de ciclul productiv și de vânătoare, și cele mai vechi reprezentări ale unor „ființe" divine, antropomorfe și teriomorfe, apar în neoliticul târziu." (Franca Pecchioli DADDI & Anna Maria POLVANI, „Religiile anatoliene", în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor*, vol. 1, Polirom, Iași, 2008, p. 173)

Frigian. În sec. VI î.Hr., zona a intrat sub stăpânirea dinastiei ahemenizilor, pentru ca în 334 î.Hr. Alexandru cel Mare să o invadeze.[23]

Odată ajuns în Asia Mică, acesta „a nimicit garnizoana persană din acea provincie când aceasta a încercat să-l oprească din drumul către râul Granicus... După ce a înaintat prin trecătorile dintre Asia Mică și Siria, Alexandru a descoperit că regele Darius III al Persiei își strecurase întreaga oștire prin spatele său, izolându-i pe macedoneni la Issos. Fără să stea mult la chibzuială, Alexandru a descoperit un punct slab în linia persană și l-a atacat cu cavaleria. Perșii au rupt rândurile și au fost măcelăriți în timp ce fugeau, lăsând în urmă convoiul care transporta bagajele, în care călătoreau și împărăteasa Persiei cu fiica ei."[24] Această victorie de răsunet a lărgit împărăția lui Alexandru cel Mare foarte mult, asigurându-i un renume mult mai impozant decât al tatălui său.

După cum observă J. A. CRAMER,[25] inclusiv Noul Testament furnizează informații mai degrabă de ordin general în ceea ce privește Asia Mică. Cartea Faptelor Sfinților Apostoli o menționează prima dată când descrie națiunile prezente la Ierusalim în ziua Cincizecimii (2,9) și a doua oară în contextul celei de-a doua călătorii misionare a Sf. Ap. Pavel, când Duhul nu-i permite acestuia să intre în Asia (16,6). Observând aceste texte, înțelegem că regiunea nu-i include pe „parți, mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia și în Pont"[26] (2,9), dar nici ținuturile Frigiei și ale Galatiei[27] pe care echipa SFÂNTULUI

---

[23] Pentru nașterea și dezvoltarea Imperiului Alexandrin vezi: Frank L. HOLT, „Alexandrian Empire" în Eric M. MEYERS (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 70-74.

[24] Matthew WHITE, *Marea carte a inumanității. O istorie a ororilor în 100 de episoade*, trad. Dana-Ligia Ilin, Humanitas, București, 2015, pp. 26-27.

[25] John Anthony CRAMER, *A Geographical and Historical Description of Asia Minor*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1832, pp. 3-6.

[26] „Lista începe cu popoarele care locuiesc la est de fluviul Tigru (parți, mezi și elamiți) și continuă mergând spre occident: Mesopotamia, regiunea dintre Tigru și Eufrat populată parțial de parți, cu limbi diferite. Poziția Iudeii – între Mesopotamia și Capadocia – este neașteptată, iar menționarea sa în listă nu are sens în perspectiva celui care se află și vorbește de Ierusalim. Dacă numele, după cum este probabil, aparține listei originale, atunci se presupune că cel care a compilat lista s-ar fi aflat în afara Palestinei, probabil în Siria. Urmează regiunile Turciei de azi: Capadocia, Pont, Asia (partea occidentală, cu Efes), Frigia și Pamfilia. De aici se trece pe partea nord-orientală a Africii: Egipt și cirenaica. În sfârșit, se vorbește de popoare și de regiuni situate în Orientul Apropiat. Continuarea listei deranjează această logică: romanii menționați aici sunt în afara contextului. În general, prezența lor este considerată o adăugire redacțională: Luca dorește să numească încă de acum orașul spre care este orientată întreaga relatare a cărții." (Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor: comentariu exegetic și teologic*, trad. pr. Dr. Silvestru-Robert Bălan, Sapientia, Iași, 2016, pp. 123-124)

[27] „Regiunea Frigiei, în perioada lui Pavel, era introdusă administrativ parțial în provincia romană a Asisi și parțial în cea a Galației. Regiunea galată corespunde, în sens propriu, zonei din jurul Ankarei (Ancira) în centrul Asiei Mici, și e locuită de populații de origine celtică (secolul al III-lea î.Hr.). Din 25 î.Hr. regiunea galată constituia partea superioară a provinciei romane a Galației, care se întinde

APOSTOL PAVEL urma să le traverseze (16,6). Asia era mai degrabă legată de realități de ordin politic și social, decât de granițe mai mult sau mai puțin exacte în vremurile antice.

Urmând dovezile biblice și extrabiblice ajungem la concluzia că „bisericile creștine au fost stabilite acolo [Asia Mică] de către Pavel și colaboratori de-a lungul anilor 50 ai primului secol, urmând ca o tradiție a creștinismului paulin să se fi extins în timpurile lui Ioan în anii 90.”[28] Această dinamică a creștinismului asiatic s-a consumat în „perioada de după războiul catastrofic din Palestina dintre romani și rebelii iudei în 66-70 d.Hr., când un mare influx de iudei și iudeo-creștini au imigrat și s-au refugiat în Asia, unde au fondat comunități iudaice pentru mai multe generații. Parțial ca rezultat al acestui conflict, iudaismul s-a văzut silit să-și clarifice propria identitate și să-și restructureze instituții. Anterior, creștinii evrei au trecut prin aceeași situație, fiind înțeleși atât de autoritățile seculare cât și religioase ca membrii ai comunității iudaice. După anii 70, restructurarea iudaismului a condus la un conflict deschis privitor la cine este cu adevărat „iudeu”. Creștinii din Asia au fost într-o bună măsură prinși în aceste conflicte, așa cum se reflectă în Apocalipsa.”[29]

Cele șapte orașe menționate în Apocalipsa fac parte din acest peisaj cultural extrem de variat. „Centre metropolitane ale Asiei Romane”[30], acestea aveau o viață proprie, cu un grad ridicat de autonomie când Sf. Ap. Ioan scrie cartea. Istoriografia, cultura și spiritualitatea acestei regiuni este foarte importantă pentru a înțelege cât mai corect mesajele celor șapte scrisori adresate bisericilor. Textele neotestamentare se referă de fapt la „o porțiune din Asia Mică propriu-zisă..., foarte probabil la *Asia Propria* – nume pe care l-a purtat provincia proconsulară romană formată în Peninsula Asiei.”[31] Aceasta „cuprindea teritoriul din jurul Efesului, Smirna și Milet. Ca provincie romană, se întindea spre Orient (parte a Frigiei) și septentrion (Misia cu Troa).”[32]

și mai la sud, incluzând Licaonia, Pisidia și o parte din Frigia, adică orașele evanghelizate în timpul primei călătorii misionare.” (G. ROSSÉ, *Faptele Apostolilor...*, p. 567)

[28] Eugene M. BORING, *Revelation*, Westminster John Knox Press, , Louisville, 1989, p. 29.

[29] „De-a lungul acestei perioade presiunea politică și socială a crescut și s-a exercitat prin politici guvernamentale și tensiuni între comunitatea creștină și alte grupuri sociale, în special evreiești, ca și prin tensiuni și conflicte în interiorul Bisericii înseși. Biserica se afla într-o situație vulnerabilă și tranzițională, încercând să-și găsească drumul într-o generație care asista la moartea apostolilor și căutarea structurii și sensului propriei identități. Ce înseamnă să fi creștin, să încerci să-L urmezi pe Iisus ca Domn, în acest loc și-n acest timp? Apocalipsa adresează această întrebare implicită tuturor ascultătorilor/cititorilor lui Ioan. O apreciere atât a întrebării cititorilor, cât și a răspunsului lui Ioan va fi mult îmbunătățită când scrisoarea va fi fost scrisă și va fi ajuns la destinație.” (Eugene M. BORING, *Revelation...*, pp. 29-30)

[30] G. CAREY, *Apocalyptic Literature in the New Testament*, Abigdon Press, Nashville, 2016, p. 128.

[31] Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor: comentariu...*, p. 3.

[32] Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor: comentariu...*, p. 567.

Cercetarea arheologică în Asia Mică a debutat încă din secolul al XVIII-lea. Remarcăm trei arheologi care deopotrivă au făcut cercetări și au scris despre datele obținute: Richard POCOKE[33], Charles FELLOWS[34] și W. J. HAMILTON[35]. „Excavările masive au început abia în secolul al XIX-lea”[36], confirmând multe din presupunerile exegeților Noului Testament. Cu toate acestea, „Asia Mică ridică întrebări complet insolvabile. Cea mai importantă dintre acestea o reprezintă creștinismul acestei regiuni. Spre sfârșitul secolului I, o parte din acesta era foarte aproape de iudaism și de creștinii iudei din Palestina.”[37]

1.1.2. Repere istoriografice

Spre deosebire de lucrarea lui Iisus care are de-a face cu iudaismul palestinian (de sorginte veterotestamentară), lucrarea Sfinților Apostoli – ca și scrierile lor – s-a desfășurat în spațiul geografic și cultural grecesc. La fel ca evreii, care s-au confruntat cu civilizația elenistică și romană, creștinii au trecut prin aceeași experiență.[38]

Regiunile din jurul Mării Egee au reprezentat întotdeauna o miză teritorial-economică. Începând cu invaziile persane și cu succesiunea de războaie pe care le-au declanșat, aceste zone au fost adesea un câmp de luptă deschis. Există relatări impresionante despre felul cum grecii au reușit să opună rezistență și să-și apere glia cu o vitejie ieșită din comun. În secolul VI î.Hr., regii persani – dintre care menționăm pe Cirus II și Cambyses II – s-au extins tot mai mult spre coasta anatoliană, supunându-și o serie de colonii grecești. Acest proces a fost intensificat sub Darius I, care urcă pe tron în 522 î.Hr., ajungând să ocupe tot mai multe teritorii din Europa. Istoria consemnează însă și o înfrângere pricinuită de armata ateniană care speculează slăbiciunile cavaleriei persane, așa că Darius I se îndreaptă spre Asia Mică unde își va extinde supremația.[39]

[33] Richard POCOCKE, *A Description of the East and Some Other Countries*, London, 1743-1745.
[34] Charles FELLOWS, *A Journal Written During an Excursion in Asia Minor 1838*, London, 1839; *A Account of Discoveries in Lycia*, London 1841.
[35] W. J. HAMILTON, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, London, 1942.
[36] Sherman E. JOHNSON, „Early Christianity in Asia Minor”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 77, nr. 1, martie 1958, p. 1.
[37] Sherman E. JOHNSON, „Early Christianity in Asia Minor”, în *Journal of Biblical Literature*..., p. 16.
[38] Pentru detalii asupra abordării istoriografice a creștinismului primar vezi: Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religious*, trad. Brian McNeil, T&T Clark, Edinburgh, 2000, pp. 3-6.
[39] Pentru detalii vezi: John WALSH, „Persian invasion”, în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *Encyclopedia of World History*, vol. 1, Facts on File, New York, 2008, p. 346.

În anul 334 î.Hr., noul rege al Macedoniei, Alexandru cel Mare[40] (fiul lui Filip Macedon) se afla în fruntea unei armate de aproape 40.000 de soldați, pregătiți să ia cu asalt ținutul Anatoliei. Cucerind ambele părți ale Mării Egee, Alexandru triumfă când, la sfârșitul anului 333 î.Hr., îl înfrânge pe regele Darius, în bătălia de la Issus (aproape de Antiohia Siriei). „Bătălia de la Issus în golful Iskanderun a fost tranșată în noiembrie 333. Regele persan Darius avea o armată mult mai numeroasă și mai puternică decât cea a lui Alexandru. Darius era briliant și aprecia armata lui Alexandru drept firavă și formată din începători. Bătălia a avut loc într-o câmpie nu prea încăpătoare pentru armate atât de numeroase, astfel încât trupele lui Darius s-au văzut nevoite să se refugieze pe malurile râului Pinarus. Aceasta a însemnat o diminuare a forțelor persane și, pe de altă parte, un avantaj decisiv pentru Alexandru care îl înfrânge pe regele Darius III.”[41]

Această victorie va constitui un punct de turnură, în sensul că Alexandru nu se mulțumește cu eliberarea orașelor grecești din Asia Mică de sub dominația persană, ci cucerește în continuare și celelalte regiuni. Byblos și Sidon sunt alte două orașe cucerite, ba chiar și Tirul, cu toate că acesta din urmă va ceda mai greu și în urma unei lupte asidue. În anul 331 î.Hr. regele ajunge în Egipt unde este primit bine, mai cu seamă că-i izbăvise pe egipteni de sub dominația persană (orașul Alexandria își trage numele de la al său). Urmează o perioadă de luare în stăpânire a ținuturile deja cucerite, apoi invazia în India (anul 327 î.Hr.), iar în plină glorie, la doar 33 de ani, Alexandru cel Mare se stinge.

---

[40] „Alexandru cel Mare s-a născut într-un oraș numit Pella, în vara anului 336 î.Hr. Tatăl Său era Filip al Macedoniei, iar mama sa era Olimpia. Filip II a urcat pe tron în 359 î.Hr., la vârsta de 24 de ani. Sub Filip II, Macedonia a ajuns o mare putere. (...) Nașterea și copilăria lui Alexandru sunt neclare, existând mărturii doar la Plutarh, care a scris *Viața lui Alexandru*, în jurul anului 100 d.Hr., deci multe secole mai târziu. În tinerețea sa, Alexandru a primit o educație clasică, Aristotel fiind unul dintre profesorii acestuia. (...) La 18 ani, Alexandru și tatăl său au condus o cavalerie împotriva armatei din Atena și Thebes... această victorie obținută la Chaeronea în august 338 î.Hr. Aducând și Grecia sub dominația macedoneană. În 336 î.Hr., Filip este omorât de Pausanias, una dintre gărzile lui corp. (...) Alexandru devine rege în 336 î.Hr. A fost un domnitor absolut în Macedonia și rege al orașelor-state Atena, Sparta și Thebes. Ca nou rege, și-a dorit să atingă supremația puternicului său tată, Filip II, și a reușit. Primele revolte împotriva lui au avut loc în Tracia. În primăvara lui 335, Alexandru și armata sa îi înving pe traci și avansează înspre regatul tribalian de-a lungul Fluviului Dunărea. În această perioadă are loc și revolta orașelor-state grecești. În timp ce Alexandru era în regatul tribalian, orașele grecești se răscoală împotriva stăpânirii macedonene. (...) Alexandru se îmbarcă pentru campania împotriva Persiei în primăvara anului 334 î.Hr. (...) Perșii pierd bătălia..., iar Alexandru înaintează spre sud de-a lungul coastei ioniene. Unele orașe se predau. Orașele grecești, precum Efesul, îl primește cu încântare ca pe eliberatorul de sub jugul persan.” (Nurfadzilah YAHAYA, „Alexander the Great” în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *Encyclopedia of World History...*, pp. 9-11)

[41] Nurfadzilah YAHAYa, „Alexander the Great” în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *Encyclopedia of World History...*, vol. 1, p. 11.

De-a lungul a 20 de ani după moartea lui Alexandru cel Mare (10 iunie 323 î.Hr.), imperiul este împărțit în patru regiuni care vor fi conduse de urmașii acestuia. Nordul Anatoliei, mai exact Munții Taurus, va fi sub domnia urmașilor lui Seleucid, unul dintre generalii lui Alexandru. Sudul, adică ținuturile Liciei și ale Pamfiliei, vor intra sub jurisdicția ptolemeică, de sorginte egipteană. Orașele de pe coasta Mării Egee, ce fuseseră colonii grecești, au rămas nominal libere. Capadocia, Pont și Bitinia se bucurau de statutul de regate independente.[42]

„Ultima mare monarhie elenistică a fost casa lui Seleukos I Nikator, unul dintre cei mai longevivi și mai impozanți dintre *Diadochoi* (urmașii lui Alexandru cel Mare). Moștenirea seleucidă însemna, de fapt, imperiul lui Alexandru: Asia Mică, Siria și Iranul. Asta înseamnă că seleucizii aveau resurse economice impresionante, atât din cauza domniei propriu-zise, a drumurilor ce străbăteau estul Asiei, dar și din cauza propriilor resurse naturale. Populația era și ea numeroasă, undeva între cinci și șase milioane de oameni, cu o prezență militară mai mare decât în alte împărății. Pe de altă parte, este evident că în teritoriile seleucide exista o vastă majoritate de imigranți din Grecia și țările aparținătoare ei, care deveniseră cetățeni ai celor opt orașe din Asia Mică și Mesopotamia. În aceste condiții, populația teritoriilor seleucide avea o diversitate masivă, cum nu se mai întâlnea în celelalte împărății."[43]

În secolul III î.Hr. (undeva după anul 280 î.Hr.), anumite regate semi-independente înfloresc în zonă, sub conducerea dinastiei attalide ce se stabilește la Pergam. „Aceste schimbări au avut efecte culturale puternice care pot fi identificate suficient prin descoperirile arheologice. Inscripțiile, multe colectate înainte de epoca cenzurii excavațiilor și publicate într-un corpus sistematic – *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* –, sunt la fel de importante precum textele istorice care arată schimbările majore la nivel social și politic, dar și în ceea ce privește religia și ocurența festivalurilor."[44]

---

[42] Potrivit lui Strabon, marele geograf antic, „muntele Taurus are o înălțime care atinge în multe părți chiar 3.000 de stadii (555 km), și o lungime cât a Asiei, deci cam 45.000 de stadii (8.325 km), măsurate de la țărmul din fața rodienilor până la extremitățile răsăritene ale Indiei și ale Sciției. Acest lanț muntos a fost împărțit în mai multe grupuri de masivi care au fost felurit denumite și delimitate prin circumscrieri și mai mari și mai mici. Deoarece în interiorul muntelui, dată fiind lățimea lui extraordinară, sunt cuprinse și câteva neamuri, unele mai neînsemnate, altele pe de-a-ntregul cunoscute, neamurile care ating părțile lui dinspre miazănoapte trebuie să le trecem în Asia septentrională, iar pe cele din părțile lui de miazăzi, în Asia meridională, după cum semințiile situate în inima munților, datorită asemănării climatice, trebuie să le înglobăm în grupa celor de la miazănoapte, pentru că și acestea au climatul rece, în vremea ce populațiile de pe versantul sudic au clima caldă... Acest lanț de munți are o poziție naturală foarte potrivită pentru a fi folosit ca hotar la împărțirea în două a Asiei. (STRABON, *Geografia*, vol. 3, trad. Felicia Vanț-Ștef, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 28)

[43] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms", în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 43.

[44] Jane Ayer SCOTT, „Anatolia from Alexander to the Rise of Islam", în Eric M. MEYERS (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology*..., vol. 1, p. 131. Episodul care a declanșat această schimbare este

Triburile celtice din Europa, care se mai numeau „gali” sau „galateni”, au invadat Anatolia în anul 278 î.Hr. Zece ani mai târziu, aceștia cuceriseră deja o bună parte din teritorii și au acaparat în mare măsură bogăția întregii regiuni. Le mijlocul secolului III î.Hr., galatenii și aliații lor au purtat bătălia decisivă împotriva regelui Pergamului, Attalus I. Victoria a fost uluitoare, iar celebrarea ei a însemnat construirea de temple și altare închinate diferitelor zeități.[45] În urma acestui eveniment, galii s-au stabilit în Frigia pe care au redenumit-o Galatia, continuând să opună rezistență influenței elenistice. Astfel, parțial elenizați, ei au promovat mai departe propria lui cultură, dar și o organizare distinctă sub aspect politic și social. Își vorbeau propria limbă, obișnuind să aducă sacrificii animale și chiar umane în ritualurile lor.[46]

Cele șapte orașe ale Asiei Mici menționate în Apocalipsă (cap. 2-3) au fost reconstruite și extinse în această perioadă. Gândite ca și spații urbane complexe, arhitectura lor era cu adevărat impresionantă. „Pentru că numărul negustorilor bogați și a oficialilor era în creștere, au fost construite rezidențe impresionante, dotate cu o curte interioară și decorate cu paviment de mozaic, ziduri pictate, statui și mobilier de marmură.”[47] Având un grad ridicat de independență, fiind luate în calcul în politica și economia lumii, aceste orașe au câștigat un prestigiu aproape unic. Destinul lor părea a se scrie în slove pline de speranță, într-un context geopolitic ce le era mai tot timpul favorabil.

După anul 200 î.Hr., Asia Mică intră sub dominația romană.[48] În secolul I î.Hr, după victoria reputată de Pompei, această regiune profund elenistică se menține într-o relație de vasalitate cu Imperiul Roman. „Augustus anexează cea mai mare parte a

---

legat de moartea lui Seleukos I, Philetairos. Eunuc de mare vază și păstrător al tezaurului la Pergam, acesta „a devenit virtual independent, deși nominal se afla sub suveranitatea seleucidă... Având un tezaur de peste 80.000 de talanți, acesta a reprezentat un bun început. Dacă la acesta mai adăugăm bogăția agricolă – în special fructe, vin și ovine – atunci situația devine cu adevărat stabilă. Așa se face că domnia lui Philetairos a durat 17 ani, construind o rezidență regală în citadela de sus și o remodelare a orașului de jos.” (Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms”, în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic*..., p. 46)

[45] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms”, în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic*..., p. 47. Autoarea aduce detalii care întregesc înțelegerea noastră asupra exuberanței cu care celții și-au trăit victoria, dar și felul cum au folosit ocazia pentru a impune propriile zeități.

[46] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms”, în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic*..., p. 47.

[47] „Acestea ne sunt cunoscute datorită caselor bine conservate ce au fost excavate la Priene. Mobilierul era generos, placat cu marmură și mese imense, cu încrustători din fildeș, dar și cu bronz și argint. Figurinele din teracotă erau favorite ca ornamente și dedicații, ele aducând elemente noi despre stilul de îmbrăcăminte și activitățile zilnice. (Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms”, în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic*..., p. 132)

[48] Pentru detalii privind expansiunea Imperiului Roman vezi: Molly WHITTAKER, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 5-9.

Anotoliei la Roma, iar sub domnia lui instituțiile urbane sunt într-o continuă creștere, prezența militară devine permanentă, iar schimbările radicale în ceea ce privește administrația sunt evidente."[49] Se consideră pe bună dreptate că „instituțiile și idealurile monarhilor elenistici au fost continuate și dezvoltate prin integrarea Anatoliei în organizarea socială și economică a Imperiului Roman. Deși latina era limba imperială, limba claselor educate a rămas totuși greaca."[50]

Dovadă a acestei dezvoltări, între 25 î.Hr. și 235 d.Hr., „Anatolia a fost organizată în cinci provincii: Asia, Bitinia, Pont, Galatia și Capadocia, având râul Eufrat drept frontieră estică. Granițele provinciei Asia rămân ferme, chiar dacă altele, în special ale Galatiei, suferă anumite fluctuații. Colectarea taxelor, proviziile și transportul armelor și a oficialilor erau toate organizate prin infrastructura imperială al orașelor. Spre sfârșitul perioadei Iulio-Claudiene (68 d.Hr.), o rețea de orașe a fost stabilită în Anatolia centrală pentru prima dată. Două secole după aceea, orașele anatoliene au crescut în mărime și importanță, devenind cele mai bogate ale imperiului."[51]

Agricultura și în special cultivarea viței de vie a fost sursa constantă a bunăstării orașelor din Asia Mică. O altă sursă consta în cheresteaua care se producea în zonele montane, dar și a imensei cantități de marmură ce se exporta, uneori prelucrată la înalte standarde. Descoperirile arheologice indică existența unor depozite consistente de argint și fier, pietre semiprețioase și resurse minerale. Datorită acestor resurse, împărații Iulio-Claudieni au construit un drum de-a lungul coastei, care a fost practicabil vreme de aproape patru secole.[52]

Finalul secolului I d.Hr. stă sub semnul așa-numitei „dinastii a flavienilor"[53]. „Stăpânirea dinastiei Iulia-Claudia s-a încheiat odată cu moartea lui Nero. În Spania, Galba a fost propus de soldații săi ca urmaș al lui Nero; la Roma, Garda pretoriană voia să-l aducă pe Otho la putere; iar în Germania legiunile l-au declarat pe Vitellius drept succesor al lui Nero. Oricum, niciunul dintre cei trei nu au obținut recunoașterea

---

[49] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms", în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 132.

[50] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms", în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 132.

[51] Winthrop Lindsay ADAMS, „The Hellenistic Kingdoms", în G. R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 132.

[52] Pentru mai multe detalii vezi: Jane Ayer SCOTT, „Anatolia from Alexander to the Rise of Islam", în Eric M. MEYERS (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology...*, vol. 1, pp. 132-133.

[53] Pentru detalii privitoare la împărații flavieni vezi: Andrew ZISSOS (ed.), *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, John Wiley & Sons Inc., Malden, 2016; Olivier HEKSTER, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2015; Jason von EHRENKROOK, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011; A. J. BOYLE & W. J. DOMINIK (eds.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Brill, Leiden, 2003; Robin Haydon DARWALL-SMITH, *Emperor and Architecture: A Study of Flavian Rome*, Latomus Revue D'Études Latines, Bruxelles, 1996.

întregului imperiu, așa încât a apărut amenințarea unui nou război civil. Atunci *Vespasian*, care se afla cu legiunile sale în Palestina și care fusese ales de acestea ca lider al lor, a reușit să preia conducerea și, ajutat de armată, a readus pacea și ordinea (69 d.Hr.). Vespasian a continuat politica de restaurare a imperiului inițiată de August și a asigurat succesiunea fiilor lui la tron. Când a murit, în anul 79 d.Hr., fiul său, *Titus*, cuceritor al Ierusalimului, a devenit împărat, iar mai apoi, în anul 81 d.Hr., acesta a fost urmat de către *Domițian*, fratele său (81-96 d.Hr.)."[54]

Istoria l-a reținut pe Domițian ca „inteligent și harnic precum tatăl și fratele său mai mare"[55], dar, pe de altă parte, „necruțător și tiranic".[56] De-a lungul domniei, „a subliniat faptul că puterea sa ca lider era nelimitată, a căutat să manifeste public sanctitatea persoanei sale și i-a plăcut să audă poporul aclamându-i pe el și pe soția sa."[57] A condus cu mână de fier, insensibil la nevoile oamenilor de rând, însă mereu atent la propria imagine. Vanitos dincolo de orice limită, Domițian s-a dovedit peste măsură de autoritar și capabil de orice acțiune care se dovedea necesară. „El a cerut din partea tuturor o supunere oarbă. Orice tentativă de rezistență era reprimată, dar nu putea să înăbușe creșterea antipatiei și ostilității față de persoana sa, căci romanii nu doreau drept conducător un tiran, ci voiau pe cineva care să conducă asemenea unui servitor al statului."[58] Niciun popor nu este încântat de o conducere tiranică, iar Imperiul roman nu făcea excepție. Deși a fost de temut, Domițian nu a reușit să se facă îndrăgit, cu toate că a impus un regim de stabilitate din punct de vedere politic și economic. Bucurându-se de toate prerogativele imperiale, „Domițian a fost unul dintre cei mai mari constructori ai Romei, ridicând un mare palat pe Dealul Palatin, dar și multe alte structuri. A fost conservator din punct de vedere cultural, identificându-se adesea

[54] Eduard LOHSE, *Mediul Noului Testament*, trad. Marius și Petronela Bitiușcă, Sapientia, Iași, 2010, p. 269. Pentru detalii biografice privitoare la Domițian, vezi: Brian W. JONES, *The Emperor Domitian*, Routledge, Londra, 1992; Steve H. RUTLEDGE, *Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Routledge, Londra, 2001; F. W. BUSSELL, *The Roman Empire. Essays on the Constitutional History from Accesion of Domitian (81 AD) to the Retirement of Nicephorus III (1081 AD)*, Longmans, Green and Co., New York, 1910; Stefan PFEIFFER, *Die Zeit der Flavier: Vespasian, Titus, Domitian*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Damstadt, 2009; Bernard W. HENDERSON, *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Traian (69-117 AD)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927; Ernest Joseph WEINRIB, *The Spaniards in Rome. From Marius to Domitian*, Garland Publishing, New York, 1990; Pat SOUTHERN, *Domitian. Tragic Tyrant*, Routledge, Londra, 1997; David CARSON, *Domitia and Domitian*, Writer's Showcase, San Jose, 2001.

[55] William BURNS, „Flavian Emperors", în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *Encyclopedia of World History...*, vol. 1, p. 151.

[56] William BURNS, „Flavian Emperors", în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *Encyclopedia of World History...*, vol. 1, p. 151

[57] Eduard LOHSE, *Mediul Noului Testament...*, pp. 269-270.

[58] Eduard LOHSE, *Mediul Noului Testament...*, p. 270.

pe sine cu tradiția și religia romană."[59] Abilitatea de a rezona cu spiritul religios al imperiului a fost probabil una dintre marile sale calități. În virtutea acesteia, Domițian a reușit să se impună înaintea poporului, dar și înaintea locuitorilor din provincii. Religia se dovedește, încă o dată, o pârghie binevenită în mâna unui iscusit conducător.

Domițian „a consolidat frontierele Imperiului, odată cu încheierea cuceririi Britaniei și Câmpurilor decimate dintre Rin și Dunăre. A reprimat revoltele din Germania și a pus piciorul în Dacia (azi România). Dar, neîncrezător și de un autoritarism extrem, a reînnodat tradiția politicii absolutiste și teroriste practicată de unii dintre succesorii săi, umilind Senatul, eliminându-și opoziția, cu o mare cruzime, purtând în permanență veșmântul triumfal și cerând să fie numit *dominus et deus*."[60]

„Era dinastiei lui Flavian s-a încheiat odată cu moartea lui Domițian în anul 96 d.Hr., survenită în urma unei conspirații. Chiar dacă în cursul primului secol d.Hr. s-au ivit constant o varietate de conflicte și tensiuni ce au provocat dezbinări la Roma, totuși, imperiul creat de August s-a dovedit stabil. Administrația romană a reacționat cu încredere în provincii și acestea nu au suferit cine știe ce de pe urma evenimentelor din capitală."[61] Sesizăm o oarecare independență a provinciilor care, în ciuda frământărilor de la Roma, continuau să-și trăiască propria istorie.

Deși nu este menționat niciodată în Apocalipsa, „nici descoperit, nici mascat, unele tradiții creștine foarte vechi leagă viziunea lui Ioan de domnia lui și o înscriu în contextul unei tiranii, ceea ce este subliniat de întreaga istoriografie oficială. Domițian a făcut într-adevăr obiectul unei *damnatio memoriae*, decretate de Senat."[62] Bibliștii moderni – precum Raymond E. BROWN[63], Paul ACHTEMEIER[64], D. A. CARSON & Douglas J. MOO[65] și Nicolae I. NICOLAESCU[66], – susțin aceeași ipoteză. Este mult mai logic – istoriografic vorbind – să datăm scrierea Apocalipsei în perioada aceasta.

---

[59] William BURNS, „Flavian Emperors", în Marsha E. ACKERMANN, Michael J. SCHROEDER, Janice J. TERRY, Jiu-Hwa Lo UPSHUR, Mark F. WHITTERS (eds.), *op. cit.*, p. 151.

[60] Serge BERSTEIN; Pierre MILZA, *Istoria Europei. Moștenirea Antichității*, vol. 1, Institutul European, Iași, 1997, p. 294.

[61] E. LOHSE, *Mediul Noului Testament...*, p. 270.

[62] „Reputația sa era deci execrabilă la începutul secolului II, în sânul aristocrației romane: Suetoniu, Pliniu și Tacit îl prezintă ca pe o ființă lacomă, crudă și singuratică, un tiran; conform unei teorii a degenerescenței puterii absolute, ce provine de la Aristotel, el concentrează toate aceste excese la sfârșitul domniei." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, pp. 369-370)

[63] Raymond E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, pp. 805-807.

[64] Paul J. ACHTEMEIER; Joel B. GREEN, Marianne Meye, THOMSON *Introduction the New Testament. Its Literature and Theology*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001, pp. 572-573.

[65] D. A. CARSON & Douglas J. MOO, *Introducere în Noul Testament*, trad. Dinu Moga, Făclia, Oradea, 2007, pp. 815-819.

[66] Nicolae I. NICOLAESCU; Grigorie, MARCU; Sofron VLAD; Liviu G. MUNTEANU, *Studiul Noului Testament*, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 1983, p. 306.

Argumentul principal în favoarea lui Domițian este dat de atmosfera tensionată dintre puterea imperială și Biserică. „Relațiile creștinilor cu puterea nu sunt cunoscute decât prin persecuțiile care au marcat de la început viața apostolilor, apoi pe cea a bisericilor.”[67] Chiar dacă nu întotdeauna prigoana era fățișă, ea exista în stare latentă și afecta în mod hotărâtor atitudinea creștinilor din Asia Mică. „Istoriografia creștină... a prezentat istoria persecuțiilor ca un șir continuu de confruntări între personalități, creștini exemplari și împărați răi...”.[68] Așa după cum vom vedea, „răspândirea creștinismului în imperiu opunea în cadre juridice noi o sensibilitate religioasă impregnată de gândirea apocaliptică evreiască și de un ideal al martirului ce venea tocmai din epoca macabeilor.”[69] Deși „pentru întemeietorii bisericilor persecuțiile nu erau de povestit”[70], creștinismul trebuie să facă față acestei hărțuiri subtile încă de la începuturi. Pe acest fond s-a cultivat o sensibilitate aparte, întemeiată „prin reactualizarea și reinterpretarea temelor apocaliptice tradiționale.”[71]

1.1.3. Repere culturale

Determinate în mod direct de geografie și istorie, paradigmele de ordin cultural au o importanță colosală. Judecând din prisma enculturației evangheliei proprie primei faze a istoriei teologice a Bisericii, sesizăm „o tensiune între patrimoniul Vechiului Testament și a iudaismului pe de o parte, și orizontul gândirii lumii greco-romane, pe de altă parte.”[72]

Spațiul Asiei Mici a găzduit „o mixtură de nații: indigeni din spațiul Anatoliei, greci, evrei, iranieni și nu în ultimul rând latini... Mulți coloniști pot fi atribuiți unui anumit grup etnic cu ajutorul informațiilor oferite de studierea materialului epigrafic, unde apar mențiuni privitoare la diferite antroponime, specifice unor zone ale Imperiului, locul de unde vin sau divinitățile pe care le adoră.”[73] Acest mozaic demografic a

---

67 „*Persecuții*: acest termen a devenit foarte curând, la creștini, iar apoi în limba vorbită, sinonimul măsurilor represive nedrepte și crude, arătând imaginea unui stat violent și intolerant, deși în Antichitate nu însemna decât o urmărire judiciară.” (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 359)

68 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 359.

69 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 360.

70 „În epoca apostolilor, nu exista încă o literatură a persecuțiilor; chiar în Apocalipsa, scopul eshatologic domină absolut, iar persecuțiile nu apar decât aluziv, prin situații particulare; contextul general nu este evocat și nici o afacere judiciară nu este urmărită de la cap la cap, chiar dacă este vorba de Pavel. (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 360)

71 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 360.

72 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 360.

73 „Privitor la onomastica din spațiul microasiatic, diferită de cea semită spre exemplu, unde multe nume sunt teofore, putem afirma că există antroponime specifice zonei, o serie dintre ele fiind cuprinse și în descoperiri din Dacia. Pe de altă parte, sub Principat persoanele care își dezvăluie originea prin apelative de genul *civis, natio, domus* sunt puține, marea majoritate purtând nume de rezonanță

facilitat, în mod indirect, varietatea socială și culturală, ba chiar a stimulat diversitatea activităților economice.

După cum știm, „prima organizare datează din anul 129 î.Hr., care a pregătit terenul pentru aplicarea *Constituției lui Sulla* (84 î.Hr.) în baza căreia Asia a fost împărțită în 44 de districte. Abia sub Augustus, provincia a început să fie guvernată de un proconsul care era înscăunat pentru un an. Întreaga provincie era reprezentată într-un *concilium* (grecescul *koinon*), care organiza cultul imperial."[74] „Continentul era împânzit de drumuri și o prezență militară permanentă. Guvernământul roman păstra această hegemonie asupra orașelor și granițelor, ținând aceste regiuni sub o strictă supraveghere, mai ales datorită instituțiilor imperiale reprezentate aici."[75]

Atât Grecia, cât și coloniile de la Marea Mediterană și Marea Neagră au fost supranumite: „o lume a orașelor". *Polis*-ul („orașul-stat") „era una dintre instituțiile centrale ale societății grecești."[76] S-au descoperit frapante asemănări între orașele din perioada elenistică și cele din perioada Greciei antice, specialiștii atrăgând atenția asupra planului stradal.[77] Pe de altă parte, „în orașele ce nu aveau o funcție predominant militară, găsim o elaborare tot mai mare a caselor private. Până în secolul al IV-lea î.Hr., un cetățean bogat era, în general, puțin interesat în a-și construi un conac măreț, în vreme ce după secolul al IV-lea î.Hr. locuința devine tot mai mult o emblemă socială."[78]

Odată cu instaurarea Imperiului Roman, apar anumite schimbări inclusiv în ceea ce privește amenajarea spațiului urban. „Diferențele dintre *polis-ul* elenistic timpuriu și târziu pe de o parte, și *polis*-ul roman timpuriu pe de altă parte, sunt evidente în plan fizic. În primul secol î.Hr., zidurile orașului nu mai erau construite în aceeași manieră și, evident, nici restaurate. Acest lucru se datorează, probabil, condițiilor mai pașnice după cucerirea romană: zidurile nu mai erau atât de necesare."[79]

greacă sau romană. (Cosmin Gabriel ONOFREI, *Expansiune, societate și religie: orientalii din Asia Mică în Dacia Romană*, Editura Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2015, p. 61)

[74] M. Forlin PATRUCCO, „Asia", în Angelo Di BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vol. 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014, p. 256.

[75] J. A. HARRILL, „Asia Minor", în C. A. EVANS & S. E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, pp. 130-131.

[76] D. Graham; J. Shipely; M. H. Hansen, „The *Polis* and Federalism", în G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 52.

[77] D. GRAHAM; J. Shipely; M. H. HANSEN, „The *Polis* and Federalism", în G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 55.

[78] D. GRAHAM; J. Shipely; M. H. HANSEN, „The *Polis* and Federalism", în G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 55.

[79] D. GRAHAM, J. Shipely, M. H. HANSEN, „The *Polis* and Federalism", în G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic...*, p. 57.

Datorită apropierii de Mediterana, orașele Asiei Mici „erau legate prin utilizarea limbii grecești și prin ubicua administrație romană.”[80] În aceste condiții, „latina servea pentru administrația, legea și milităria romană, iar greaca era prima limbă pentru majoritatea locuitorilor.”[81] Îmbibată cu spiritul grecesc, cultura a trebuit să se acomodeze cu politica promovată de imperiu, ceea ce a creat o oarecare tensiune. Nu întâmplător Asia Mică „a suferit multe schimbări administrative și teritoriale”[82], fiind una dintre regiunile cele mai dinamice ale Imperiului Roman. La toate acestea se mai adăuga „o bine stabilită comunitate evreiască (spre exemplu în Efes, Smirna, Sardes, Pont) care asigurau o ambivalență puternică în replică la cultura elenistică sau, pe alocuri, se acomodau cu aceasta.”[83]

Din cele afirmate putem observa un anume paradox istoric și cultural. Pe de o parte, cetățile Asiei Mici pactizau cu Roma și întrețineau cu imperiul cele mai cordiale relații; pe de altă parte, prin particularități locale, își păstrau o anumită autonomie. Demnitarii au deprins repede arta negocierii, reușind să obțină în fiecare situație maximum de avantaje, păstrând totuși o libertate de mișcare suficientă.

Provincia s-a remarcat, de asemenea, printr-o densitate urbană nemaiîntâlnită de-a lungul Imperiului Roman. Acest spirit citadin are o strânsă legătură cu prosperitatea materială cu care, de-a lungul acelor ani, se reprezenta înaintea lumii. Nu e de mirare că, datorită impozanței orașelor din Asia Mică, unele – începând cu Pergamul – și-au luat titulatura de ”metropole provinciale”. Cu o demografie suficientă și o economie solidă, aceste metropole antice au reprezentat un veritabil punct de atracție în acea vreme, făcând parte din circuitul comercial și arhitectural. Prin urmare, nu trebuie să ne mire preocuparea Sfinților Apostoli de a întemeia biserici în această parte a imperiului.

Ne aflăm într-o perioadă de strălucire și stabilitate a Imperiului Roman, pe care istoricii o intitulează: *de la Augustus la Marcus Aurelius* (27 î.Hr.-180 d.Hr.). După ce, în sfârșit, s-a pus capăt războaielor civile și anarhiei, „Roma s-a aflat în situația de a administra un imperiu „ecumenic”, având în centru Marea Mediterană.”[84] În acest context, de pace și prosperitate, Imperiul Roman s-a putut organiza în liniște, oferind

---

[80] Christine TREVETT, „Asia Minor and Achaea”, în M. M. MITCHELL & F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 316. Pentru o mai amplă descriere vezi și David ABULAFIA, *Marea cea Mare. O istorie umană a Mediteranei*, Humanitas, București, 2014.

[81] Christine TREVETT, „Asia Minor and Achaea”, în M. M. MITCHELL & F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity*..., p. 316.

[82] Christine TREVETT, „Asia Minor and Achaea”, în M. M. MITCHELL & F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity*..., p. 316.

[83] Christine TREVETT, „Asia Minor and Achaea”, în M. M. MITCHELL & F. M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity*..., p. 316.

[84] M. DRAGO & A. BOROLI (coord.), *Enciclopedie de istorie universală*, All Eductional, București, 2003, p. 1101.

premisa materială și culturală care a facilitat răspândirea creștinismului. Această nouă rânduială oferea „funcții publice unei pături conducătoare cavalerești-senatoriale, compusă în special din romano-italici, la care s-au adăugat elitele din provincii. Baza administrativă a organizării imperiale era constituită din orașe, cărora le erau încredințate misiuni multiple, dintre ele cea mai importantă fiind aceea de a asigura plata impozitelor."[85] Sentimentul de siguranță, la care se adaugă disponibilitatea Romei de a acorda cetățenie oricui se califică, indiferent de provincia din care face parte, au redus la minim răscoalele și tensiunile în plan social. Așa după cum subliniază Imanuel Geiss, „făcând abstracție de crizele imperiului generate de schimbările brutale de tron, *Pax Romana* nu a fost tulburată în plan intern decât ocazional, prin revolte regionale."[86]

Invaziile barbare care presau *limes*-urile (granița teritoriilor romane) erau înăbușite prompt, de o armată bine organizată și care practica o strategie frontalieră impecabilă. Întretăiat de drumuri de cea mai bună calitate, Imperiul Roman oferea perspectiva unei alte lumi, a unei libertăți controlate, dar totuși superioară orânduirilor dinainte. Relațiile erau foarte bine reglementate, iar dreptul roman avea grijă să stabilească fără echivoc raportul dintre drepturi și obligații. „În ansamblu, *Pax Romana* a constituit, în apogeul epocii imperiale romane, o perioadă de prosperitate și de stabilitate, transfigurată în secolele următoare în diferite conflicte ale Occidentului civilizator, situația perpetuându-se până în Renaștere, ca epocă de aur ca clasicismului european."[87]

Din această perspectivă, dezvoltarea fără precedent a Imperiului Roman nu face decât să deschidă un itinerar cultural ce va străbate istoria secole de-a rândul. Dintre toate dinastiile însă, cea care ne atrage atenția este cea a Flavienilor (din care făcea parte și împăratul Domițian). În timpul acestor cezari, „epicentrul economic și politic al istoriei romane s-a mutat din Italia în provincii. A urmat legitimarea rolului conducător al „provincialilor", oameni noi educați în armată, în comerț și în activități agricole."[88] Sfârșitul secolului I și, implicit, scrierea cărții Apocalipsa corespunde acestei mutații. Strategia Romei implica această responsabilizare a provinciilor, în special a acelor provincii care dețineau orașe importante.

Același cadru a facilitat și răspândirea religiei romane în aceste regiuni. Resorturile acestui cult țineau în primul rând de investițiile pe care Roma le făcea în această

---

[85] M. DRAGO & A. BOROLI (coord.), *Enciclopedie de istorie universală...*, p. 1101.

[86] „Pe lângă revolta batavică (68/69-70) au mai prezentat importanță în primul rând cele două răscoale iudaice (66-70/73, 132-135), ele conducând la o nouă dispersare a iudeilor sau prin deportare spre vest pe granița Rinului și în Spania. La început, noua minoritate religioasă provenită din rândul iudeilor, cea a creștinilor, a creat numai probleme neînsemnate." (I. GEISS, *Istoria lumii. Din preistorie până în anul 2000*, All Educational, București, 2002, p. 134)

[87] I. GEISS, *Istoria lumii..*, p. 134.

[88] *Atlas de istorie a lumii*, Rao, București, 2009, p. 41.

provincie, dar și de prezența impozantă a unor personalități care făceau afaceri în zonă. Dacă la acest lucru mai adăugăm și fervoarea dobândirii cetățeniei romane, pe care mulți dintre locuitori o considerau sensul ultim al vieții, atunci tabloul devine complet. Așa după cum vom vedea, toate orașele menționate în Apocalipsa 2 și 3 găzduiau temple și altare fascinante închinate împăratului roman în exercițiu.

Cu toate acestea, „în zilele lui Ioan, Imperiul Roman a adus națiunilor o pace aparentă. Această liniște era însă mai mult pacifism decât pace,”[89] deoarece interesul economic și colectarea de taxe era principala miză. Prin urmare, „misiunea lui Ioan în Asia i-a abordat de asemenea pe oamenii din prăvălii și din ateliere. Comunitățile cărora li se adresa Apocalipsa erau instalate toate în importante centre de producție artizanală, adesea în vecinătatea unui mare sanctuar care favoriza schimburile și traficul.”[90] Destinatarii celor Șapte Scrisori aparțineau deci „mediilor profesionale celor mai dinamice și mai bine organizate din cetățile locale: cel al textilelor și cel al metalurgiei. Textilele erau mai la vedere, căci epoca imperială menținea o lungă tradiție a torsului, țesutului și vopsitului lânii de la oile crescute la țară. În ceea ce privește prelucrarea metalelor ea putea lua forma unui artizanat alăturat unui sanctuar: este cazul Efesului, în jurul celebrului Artemision, dar și al micilor cetăți din Pisidia, căci principalele drumuri ale Asiei Mici occidentale erau jalonate de sanctuare mai mult sau mai puțin importante.”[91]

Pe acest fond, de bunăstare pe de o parte și ignoranță spirituală, pe de altă parte, epistolele Sfinților Apostoli aveau scopul de a sensibiliza bisericile. Credincioșii trebuiau să interpreteze corect vremurile ce le trăiau, să folosească în mod înțelept libertatea ce le era totuși permisă și să depună o mărturie eficientă.

1.1.4. Repere spirituale

În Asia Mică, potrivit arheologilor și epigrafiștilor, un conglomerat de populații. Astfel, „putem distinge trei grupe principale care populau zona în perioada imperială romană, populațiile indigene, grecii și alogenii.”[92] Din punct de vedere

---

[89] N. J. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, p. 147.

[90] Spre exemplu, „Laodiceea din Licos era un oraș nou, cu creștere rapidă, ce se dezvolta prin trei activități – textilele, metalurgia, farmacia – și care devenise centrul cel mai important al producției textile. La Efes și la Smirna se lucrau metalele și comerțul mărunt era foarte activ. La Pergam era târg. În Lidia, orașele Tiatira și Sardes se îmbogățeau prin țesături, industria de îmbrăcăminte și mică metalurgie.” (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 334)

[91] Marie-Françoise Baslez, *Biblie și istorie...*, p. 334.

[92] „Unele dialecte mai sunt vorbite și în zilele noastre, ceea ce denotă o identitate puternică a indigenilor în fața elenismului și a culturii latine.” (Cosmin Gabriel ONOFREI, *Expansiune, societate și religie...*, p. 53)

religios, avem de-a face cu „patru grupe de zei [care] beneficiază de numeroase dedicații din partea diferiților adoratori. Ei sunt: Zeus (venerat în diferite forme), o serie de Zeițe Mame[93], Men, precum și anumite divinități cu rol justițiar. Onomastica constituie în multe cazuri un factor al identității. Chiar și în spațiul Anatoliei, unde amalgamul cultural cunoaște o dezvoltare continuă în epoca elenistică și până în perioada Principatului, există antroponime atribuite populațiilor indigene care dăinuie în epoca romană și chiar ulterior."[94]

„Asia a fost și leagănul marilor religii universale: după experiența extraordinară a monoteismului ebraic (sec. XIII-VI î.Hr.), au înflorit în jurul sec. VI î.Hr. budismul, zoroastrismul iranian și confucianismul. Anterior în zona indiană s-a dezvoltat religia vedică (1500-900), care prin faza brahmanismului (900-400), a dus la hinduism, bazat pe conceptul de castă. (...) O dată cu sosirea pe malurile Indului a lui Alexandru cel Mare (372 î.Hr.), după înfrângerea regelui persan Darius III, a început o față care a marcat o răsturnare a marginalizării precedente și a poziției subalterne a Europei față de Asia: au fost inițiate legături comerciale destul de strânse între cele două continente prin intermediari și numeroase etape ulterioare."[95] „Pare sigur faptul că agricultura, prelucrarea metalelor și tehnicile de excavare, precum și organizările urbane s-au dezvoltat în fâșia meridională a Asiei unde au înflorit diferite culturi preistorice și chiar unele din cele mai importante civilizații antice."[96]

Cercetările istoriografice au scos la iveală „un imens număr de zei, dintre care mulți rămân pentru noi simple nume... De altfel, în conceptul de „divinitate", ca obiect al cultului, intră și elementele naturale zeificate: entități cosmice și fenomene meteorologice, cum ar fi cerul și pământul, stelele, ziua și noaptea, vânturi, ploi, nori; realități geografice, luate în grup sau individual, cu nume propriu – munți, râuri, izvoare, marea. De asemenea, mai sunt divinizate și anumite obiecte sau locuri."[97]

---

[93] „În Asia Mică cel mai grandios sanctuar închinat lui Zeus era cel de la Tavium, acesta rivalizând cu cele din zona Pontică, iar în zona de nord-vest a Galatiei avem atestate, în zona rurală care cuprindea mai multe sate, dedicații către Zeus Narenos sau Zeus Sarnendenos, divinități ce ulterior se vor regăsi și în Dacia." (Cosmin Gabriel ONOFREI, *Expansiune, societate și religie*..., pp. 53-54)

[94] Cosmin Gabriel ONOFREI, *Expansiune, societate și religie*..., p. 53.

[95] C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica*, Litera, București, 2009, p. 156.

[96] „În jurul anilor 3200-2800 î.Hr. odată cu sumerieni, dar în același timp și în China, iar mai apoi în valea Indului, au apărut primele organizații sociale diferențiate și s-au format orașele-state. În epocile următoare s-au dezvoltat civilizații ale bronzului în China și în India." (M. DRAGO & A. BOROLI (coord.), *Enciclopedie de istorie universală*..., p. 252)

[97] Un clasament al zeităților anatoliene ar fi: (1) Zeul Furtunii: „stăpânul ploii bune și al celei distructive"; (2) Zeul-Soare: care era stăpânul dreptății; (3) Zeul-Lună: „cel care garantează jurămintele"; (4) Zeița-Mamă: „divinitate feminină principală a panteonului, soția zeului furtunii, mamă a mai multor divinități; zeiță a înțelepciunii populare și zeiță a magiei"; (5) Zeița Iubirii; (6) Zeul Războiului; (7) Divinitățile vegetației, „care cuprind fie concepte abstracte, cum ar fi „creștere", „dezvoltare", fie produse ale pământului, cum ar fi „grâne"; (8) Divinități ale infernului; (9) Divinități ale sorții și

Referindu-se la perioada apostolică, Fericitul Augustin afirma: „Ce de mulți zei cinsteau romanii! Mai întâi, lăsându-L la o parte pe singurul Dumnezeu adevărat și neschimbător cinsteau zeii autohtoni, ca [și cum ar fi fost] ai lor. [Pe urmă] au început să poate războaie cu alte neamuri și, deoarece credeau că aceia ar fi apărați de zeii lor, au stăruit să-i îmbuneze și pe zeii acelora prin unele jertfe, iar astfel au sporit numărul zeilor lor, împropriindu-și riturile nelegiuite ale neamurilor supuse sau ale celor pe care voiau să le spună. În acest fel au făcut loc chipurilor de câine și de taur și statuetelor în formă de șerpi și de păsări și tuturor felurilor de monștri ai egiptenilor și și-au atras bunăvoința lor, aducându-le jertfe.”[98]

Teofil al Antiohiei descria atmosfera primelor secole în aceiași termeni. În *Trei cărți către Autolic*, marele apologet spunea: „Te întreb și eu, o, omule, câți dumnezei sunt cu numele de Zeus? Mai întâi este Zeus numit Olimpicul, apoi Zeus numit Latearios, apoi Zeus din muntele Casios, apoi Zeus numit Tunătorul, apoi Zeus numit Protopărintele, apoi Zeus numit Privighetorul, apoi Zeus, protectorul cetății, apoi Zeus Capitolin. Zeus, fiul lui Cronos, care a fost împărat al cretanilor, își are mormântul în Creta; ceilalți n-au fost învredniciți poate nici de mormânt. Iar dacă-mi vorbești de mama așa-numiților dumnezei, apoi să mă ferească Dumnezeu să rostesc cu gura mea faptele ei (că nouă nu ne este îngăduit nici cu numele să pomenim niște fapte ca acelea), sau faptele cu care-i slujesc cei care se închină ei; sau să rostesc câte biruri și tributuri dau împăratului ea și fiii ei.” (Cartea întâi, X).[99]

Analizând religiozitatea romană, Minucius Felix își îndemna destinatarul: „Cercetează din cărți istoria lor: vei afla că ei au introdus ceremoniile tuturor religiilor, fie pentru a răsplăti bunătatea zeilor, fie spre a îndepărta mânia lor amenințătoare, sau pentru a-i împăca, dacă, fierbând de mânie, deveneau furioși.” (VII, 2)[100]

Divinizarea împăratului și, implicit, devoțiunea față de el dubla politeismul exacerbat a primului secol. „Cel mai răspândit și mai nociv abuz – din perspectiva creștinilor – era organizarea cultului imperial, ceea ce făcea ca Cezarul să primească onoruri rezervate doar pentru Dumnezeu.”[101] Aceste practici au atins apogeul „mai ales la sfârșitul secolului I când, prin statui, sacrificii, rugăciuni, aclamații și alte

---

(10) Divinități protectoare. (Franca Pecchioli DADDI & Anna Maria POLVANI, „Religiile anatoliene”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, pp. 185-186)

[98] *Predica 198 completată*, PSBsn 13, *Predici la marile sărbători*, vol. 1, trad. și studiu introd. Corneliu Clop; note de Corneliu Clop și ieromonah Policarp Pîrvuloiu, Basilica, București, 2014, p. 233.

[99] TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, în *Apologeți de limbă greacă*, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1997, pp. 382-383.

[100] MINUCIUS FELIX, *Octavius*, în *Apologeții de limbă latină*, PSB 3, trad. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papodopol, David Popescu, EIBMBOR, București, 1981, p. 358.

[101] Dominique CUSS, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg University Press, Fribourg, 1974, p. 51.

forme de devoțiune, împăratul primea onoruri și titluri divine. Cultul imperial era o instituție politică suficientă pentru a favoriza o asemenea interpretare a lucrurilor.”[102] De aici ostentația legitimă a oricărui creștin față de concetățeanul lui care atribuia împăratului și familiei sale toate onorurile ce se cuvin doar lui Dumnezeu.

Acest cult imperial este identificat de către comentatorii Apocalipsei cu fiara ce s-a ridicat din mare, „care avea zece coarne și șapte capete; și pe coarnele ei, zece cununi împărătești, și pe capetele ei, nume de hulă” (Ap 13,1). Exegeza secolului trecut a interpretat sintagma „nume de hulă” („ὀνόμα[τα] βλασφημίας”) în aceeași direcție. B. RIGAUX (1932)[103] considera că fiara reprezintă simbolul forțelor umane anticreștine și care, folosindu-se de puterea civilă, persecută adevărații închinători. Pentru R. H. PRESTON și A. T. HANSON (1949)[104] fiara este întregul Imperiu Roman, copleșit de apostazie și imoralitate. M. E. BOISMARD (1950)[105] consideră fiara o personificare a Imperiului Roman, dar și a oricărei alte forțe ce se opune Bisericii lui Hristos. A. FARRER (1964)[106] a văzut puterea și manifestarea fiarei ca pe „un epitom al religiei politice” care se manifesta cu o virulență nemaiîntâlnită. T. F. GLASSON (1965)[107] a mers mai departe, recunoscând că, pe de o parte, metafora se referă la Imperiul Roman ca entitate politică, dar, pe de altă parte, îl reprezintă și pe Nero, unul dintre cei mai sângeroși cezari pe care i-a avut Roma.

Hermeneutica recentă urmează aceeași linie, atribuind în „fiarei” pretenția delirantă a împăraților romani de a pretinde închinare și ofrande. Astfel, „un aspect care a scandalizat creștinii din Asia Mică și care probabil a condus la această formularea expresiei „nume de hulă”, a fost utilizarea unor titluri precum „Domn”, „Mântuitor” și „Dumnezeu” de către cei care se închinau și încercau să-l flateze pe împărat. Pe lângă aceste titluri și aclamațiile aferente, mai exista și presiunea ca venerarea împăratului să devină parte din liturghia creștină”,[108] fapt care declanșa o toleranță zero din partea dreptcredincioșilor.[109]

---

[102] Dominique CUSS, *Imperial Cult and Honorary...*, p. 51.

[103] *L'antéchrist et l'opposition messianique dqns l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932, p. 379.

[104] *The Revelation of St. John the Divine*, Londra, 1949, p. 95.

[105] *L'Apocalypse*, Paris, 1950, p. 60.

[106] *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford, 1964, p. 151.

[107] *The Revelation of John*, Cambridge, 1965, p. 79.

[108] D. CUSS, *Imperial Cult and Honorary...*, p. 52.

[109] Potrivit lui Edward Gibbon, „zeificarea [cezarilor] este singurul caz în care împărații romani s-au îndepărtat de obișnuita lor prudență și modestie. Această adulare servilă și lipsită de evlavie a fost născocită pentru prima oară de grecii din Asia, revărsându-se apoi asupra urmașilor lui Alexandru. De la regi ea a trecut cu ușurință la guvernatorii din Asia, iar magistrații romani au fost adesea adorați ca zeități provinciale, cu toată pompa dată de altare și temple, serbări și sacrificii. Era firesc ca împărații să nu refuze ceea ce proconsulii acceptaseră; onorurile divine, pe care atât unii, cât și

„Cartea Apocalipsei reprezintă un caz de literatură de rezistență anti-imperială în același spirit cu marile comunități evreiești ale lumii mediteraneene. Chiar în Asia comunitățile de evrei, inclusiv cei devotați lui Isus, erau gata să reacționeze într-un mod vehement.”[110] „Contrastul puternic al Apocalipsei și critica ei necondiționată apelează mai degrabă la aceia care își pun slabe speranțe în compromisul cu puterile vremii. De asemenea, se adresează celor care pretind ceva mai mult decât o acceptare blândă că lumea este, în ipostaza ei prezentă, ceea ce a intenționat Dumnezeu. În această interpretare, Apocalipsa nu încurajează deloc bisericile ce se complac, dar nici pe avuții lumii. Pentru putere și complacere ea are un mesaj de judecată și de osândă, în timp ce neputincioșilor și opresaților le oferă speranță și reabilitare.”[111]

Bisericile primului secol considerau aceste devieri drept flagrante forme de idolatrie.[112] În acest sens, „imediata criză din cartea Apocalipsei nu este persecuția neronică sau domițianică, ci rivalitatea profetică dintre Ioan și trei mari învățători adverși: Izabela, Balaam și nicolaiții.”[113] Războiul este, întâi de toate, spiritual, însă nici persecuțiile nu trebuie ignorate. Martirajul prezent și viitor este un subiect viu în Cartea Apocalipsei: „creștinii trebuie să fie pregătiți pentru a face față morții în cinstea lui Hristos, o temă confirmată de multiple referințe la suferință și persecuție

---

ceilalți le primeau din partea provinciilor, dovedeau mai degrabă despotismul decât servilismul Romei. Dar cuceritorii imitară curând în arta lingușirii popoarelor învinse; spirit autoritar, primul Cezar consimți prea ușor să ocupe, încă din timpul vieții, un loc printre zeitățile tutelare ale Romei. Temperamentul mai blând al succesorului său respinse ambiția aceasta atât de primejdioasă; ea nu mai învie niciodată după aceea, în afară de zilele în care s-a dezlănțuit nebunia lui Caligula și în epoca lui Domițian. Augustus îngădui, într-adevăr, câtorva orașe provinciale să ridice temple în onoarea sa, cu condiția să asocieze slăvirea Romei la aceea a suveranului. A tolerat romanilor ca indivizi superstiția, al cărei obiect putea fi chiar el, dar s-a mulțumit ca Senatul și poporul să-l cinstească doar ca om; cu toată înțelepciunea, el a lăsat pe seama succesorului său grija zeificării sale publice. S-a încetățenit astfel în chip neabătut obiceiul ca, la moartea fiecărui împărat care nu trăise sau murise ca un tiran, acesta să fie așezat, printr-un decret solemn al senatului, în rândul zeilor; și ceremonia apoteozei avea loc odată cu cea a funeraliile sale. Adepții politeismului, îngăduitori în esență, primeau doar cu un foarte ușor murmur această profanare legală și, s-ar părea, necugetată, atât de incompatibilă cu strictețea principiile noastre de astăzi.” (*Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, antologie, traducere și note de Dan Hurmuzescu, Humanitas, București, 2018, pp. 85-86)

[110] G. CAREY, *Apocalyptic Literature...*, p. 129.

[111] Christopher ROWLAND, „Social, Political and Ideological Criticism” în J. W. ROGERSON, J. W. & Judith M. LIEU, (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 662.

[112] Pentru detalii despre idolatria în timpurile Noului Testament vezi: Joel MARCUS, *Idolatry in the New Testament*, în *Interpretation*, aprilie 2006, pp. 152-164; Terry GRIFFITH, *Keep Yourselves from Idols: A New Look at 1 John*, Scheffield Academic Press, New York 2002; Brian S. ROSNER, *Greed as Idolatry. The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2007; Jason von EHRENKROOK, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011.

[113] Mark D. MATHEWS, *Riches, Poverty and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 150.

a creştinilor pentru credința lor (1,9; 2,10; 6,9; 11,7-8; 12,11; 13,7; 14,12; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4)."[114]

G. K. BEALE[115] consideră că „atât sursele seculare, cât și creștine sugerează un anumit tip de politică a Romei. Este vorba de o creștere a intoleranței față de neparticiparea creștină în ceea ce privește viața politico-religioasă a societății greco-romane." Implicațiile care decurg din acest fapt sunt uriașe, punând la grea încercare viața primelor comunități creștine. Suntem îndreptățiți să credem că, orașele menționate în Apocalipsa, „convertiții erau puși sub acuzare din cauza atitudinilor lor exterioare, considerate delicte, și nu pentru calitatea lor de creștini."[116] A doua epistolă a Sf. Ap. Petru, trimisă din roma spre provinciile Asiei Mici în aceeași perioadă „vorbește despre o persecuție universală (1Pt 5,9) într-o atmosferă apocaliptică, reactualizând, o dată mai mult, modelul lui Daniel. Partea adversă este comparată cu un leu care rage (2Pt 5,8); tema focului este prezentă, deși la Pavel nu era, căci în Asia *căldura cuptorului se adaugă la încercări* (1Pt 4,12)."[117]

Sf. Ap. Ioan oferă suficiente detalii și metafore care să descrie tensiunea sângeroasă între imperiu și Biserică. El „vorbește despre confruntarea cu puterea în același cadru și în aceleași imagini, ca și cartea lui Daniel. În prima sa viziune, fiara, care iese din mare, reprezintă puterea imperială întinsă până la capătul lumii, din moment ce ea adună în polimorfia ei tot bestiarul lui Daniel... Fiara cu zece coarne, ceea ce stabilește succesiunea regatelor la zece generații, așa cum explică diadema regală: ne apropiem deci de sfârșitul istoriei. (...) A doua fiară apare simbolizând anturajul imperial (Apoc 13,11)..."[118] Aceste coordonate care se referă la evenimente trecute (asociate cu prigoana și sinuciderea lui Nero), dar și cu evenimente ce stau să se întâmple. Autorul „folosește istoria contemporană în sensul larg, prin diferite curente, sensibilități și teme, putem spune folclorice, care depășesc de departe problematica creștină."[119]

---

[114] „Scrierile Noului Testament evidențiază acest lucru foarte clar: suferința și persecuția trebuie acceptate ca parte integrantă a credinței creștine. Iisus a fost fondatorul și pilda credinței, dar El însuși a fost crucificat precum un criminal. În vreme ce creștinii sunt chemați să-L imite pe el, ei trebuie să se aștepte la aceeași ură din partea lumii, care include persecuția și chiar moarte. În vreme ce moartea pentru Numele lui Iisus este unică în epoca Noului Testament, moartea pentru Dumnezeu are rădăcini bine înfipte în solul Vechiului Testament." (Sean McDowell, *The Fate of the Apostles. Examining the Martyrdom Accounts of the Closest Followers of Jesus*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2015, pp. 43-44)

[115] G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids & Paternoster Press, Carlisle, 1999, p. 93.

[116] Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 364.

[117] „Imaginile lui Daniel în groapa cu lei și cea a trei tineri în vâlvătaia focului rămân deci foarte vii în comunitatea romană, care citea cărțile lui Daniel, a Esterei și a Iuditei." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 364)

[118] Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 367.

[119] Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 368

Politeismul Asiei Mici trebuie pus alături (și) de monoteismul iudaic.[120] Avem de-a face cu „o considerabilă concentrare de așezăminte evreiești în Asia Mică..., istoria acestei diaspore... fiind impresionantă. Ea a început, cel mai probabil, înainte de secolul V î.Hr. și a continuat până în prezent."[121] Profeția lui Avdie (v. 20) menționează captivii lui Israel care „vor lua în stăpânire Canaanul până la Sarepta, și cei robiți din Ierusalim care sunt la Sefarad vor stăpâni cetățile de la miazăzi." Menționarea localității Sefarad a atras atenția exegeților moderni, fiind identificată cu Sardesul din Apocalipsa. „Motivul este dat de faptul că, în 1916, o inscripție aramaică a din perioada persană a fost descoperită în necropola antică Sardes, în care numele Sefarad desemnează capitala satrapiei persane *Sparda*... Prin urmare, este foarte posibil ca profetul să fi avut în minte aici exilați iudei din capitala lidiană Sardes, cu toate că, strict vorbind, unii cercetători rămân încă sceptici în privința acestei interpretări."[122] În ciuda dificultăților diasporei, „sinagogile din Asia beneficiau de un statut de scutire religioasă, care le dădea multe drepturi, într-o vreme în care Imperiul Roman avea tendință să restrângă libertățile asociative."[123]

Cu toate acestea, „Asia este locul de naștere al creștinismului, cea mai răspândită religie de pe planetă".[124] Aceasta pentru că, după învierea și înălțarea lui Hristos, „grupuri pe care acum le-am plasa în Armenia, Irak, Iran, Israel, Iordan, Liban, Palestina, Siria și Turcia au devenit creștini"[125], împărtășind aceeași credință în Mântuitorului lor. „Asia Mică este regiunea unde creștinismul manifestă în această

[120] „Evreii din Asia Mică... sunt numeroși și deosebit de bine organizați; privilegiile lor au fost confirmate de frecvente decrete romane; fideli Templului și conștiincioși în strângerea de fonduri, ei sunt de asemenea legați de irod și de ai lui. În inima Anatoliei, Capadocia întreține și ea relații cu dinastia lui Irod. Între Ierusalim, Egipt și Cirene circulă meseriași; Egiptul furnizează Templului preoți și scribi, grație alianțelor matrimoniale încheiate de dinastia irodiană." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 232)

[121] Pieter W. van der HORST, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden, 2014, p. 143.

[122] Pieter W. van der HORST, *Studies in Ancient Judaism*..., p. 144. Pentru detalii privitoare la exegeza versetului (Avd 20) vezi: Ehud Ben ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996, pp. 211-223; Philip Peter JENSON, *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary*, T & T Clark, New York, 2008, p. 26; David W. BAKER, *Joel, Obadiah, Malachi*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2006, pp. 195-204. Pentru o exegeză patristică vezi: Alberto FERREIRO (ed.), *The Twelve Prophets*, ACCS, vol. XIV, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014, pp. 125-126.

[123] Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 329. Pentru detalii privind viața evreilor în orașele Asiei Mici vezi: Molly WHITTAKER, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 92.

[124] Derek COOPER, *Introduction to World Christian History*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2016, p. 18. Pentru a-și argumenta afirmația, autorul oferă exemple ilustre începând cu apostolii (Pavel, Petru, Ioan), continuând cu apologeții și, ca un apogeu al mișcării creștine, pomenindu-i pe Părinții Capadocieni.

[125] Derek COOPER, *Introduction to World Christian History*..., p. 18.

perioadă o vitalitate extraordinară."[126] De o importanță uriașă pentru istorie și teologie, creștinismul asiatic ne ajută „să înțelegem desfășurarea și diversitatea religiei creștine."[127] Istoricul Marie-Françoise BASLEZ nu se îndoiește de faptul că „importanța existenței unui creștinism evreiesc este măsurată durabil în Asia Mică."[128]

După cum ne confirmă însuși textul Noului Testament, „Asia a fost evanghelizată de timpuriu de către misionarii creștini (Fapte 13-16). Pavel a trimis una din scriesorile sale creștinilor din Galatia și altor biserici din Asia Mică. Apocalipsa lui Ioan se adresează celor șapte biserici din Asia, orașele de coastă: Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea și, de asemenea, unora dintre aceste biserici le scrie și Petru prima sa epistolă. Tot din Asia, Pliniu va scrie Romei despre persecuția Bisericii."[129]

În acest cadru geopolitic și-au desfășurat activitatea Sfinții Apostoli, dintre care Sf. Ap. Pavel și Sf. Ap. Ioan strălucesc într-un mod aparte. Prezentat de-a lungul cărții Faptele Sfinților Apostoli în perioada timpurie a Bisericii, „Pavel este eroul lui Luca"[130], slujitorul prin care creștinismul va fi explicat într-o manieră teologică exemplară. Astfel, apostolul ne apare ca o figură importantă a misiunii Bisericii Primare, a cărui slujire și-a pus amprenta asupra câtorva biserici din Asia Mică.

Sf. Ap. Ioan se înscrie și el în aceeași categorie. „Tradițiile timpurii indică faptul că Ioan a plantat biserici în Efes. Eusebiu, istoricul secolului al IV-lea, îl citează pe Irineu (130-200), episcop de Lyon, care ne spune că Ioan era o față bisericească principală în Asia Mică (Eusebiu, *Ist. eccl.* 3.23). el continuă să spună că clerul din întreaga zonă călătorea la Efes doar pentru a fi învățat de Ioan și pentru a-i auzi povestirile despre Isus."[131] Înțelegem că Sf. Ap. Ioan a ocupat un loc de frunte în cadrul

---

[126] J. DANIÉLOU, *Biserica primară: de la origini până la sfârșitul secolului al treilea*, Herald, București, 2008, p. 54.

[127] Relația pe care sfinții apostoli au avut-o cu Asia Mică este continuată și de Părinții Apostolici precum 1Clement (care scrie corintenilor); Policarp (care scrie filipenilor) și Martirajul lui Policarp (din Smirna). (Christine Trevett, „Asia Minor and Achaea", în M. M. MITCHELL, & F. M. YOUNG, (eds.), *The Cambridge History of Christianity*..., pp. 314-315)

[128] „De fapt, în generația apostolică nu cunoaștem cu adevărat progresele evanghelizării decât între Cipru și Antiohia (prin Faptele Apostolilor), în Grecia balcanică de la Filipi la Corint (prin scrisorile lui Pavel și prin Fapte) și, mai ales, în Asia Mică. Această regiune reprezintă un cadru de studiu privilegiat, din moment ce mai dispunem, în Noul Testament, de mărturii directe descriind trei circuite misionare: circuitul scrisorilor lui Pavel, spre anii 50-55, care se limitează la regiunea Efesului pe continentul anatolian, dar care evocă relații triunghiulare între Efes, Tesalonic și Corint (adică Asia Mică, Macedonia și Grecia)." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., pp. 284,287)

[129] Jerome H. NEYREY, „Asia", în Paul J. ACHTEMIER (ed.), *The HarperCollins Bible Dictionary*, New York: HarperCollins Publishers, 1996, p. 84.

[130] F. F. BRUCE, „Pavel în Faptele apostolilor și în epistole", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament*..., p. 1086.

[131] „De unde știa Irineu toate acestea? IRINEU spune că aceste informații i-au fost confirmate de Policarp, episcop de Smirna, care în anii tinereții a fost instruit de Ioan. În mod similar, Eusebiu păstrează o

frățietății din Asia Mică, slujirea și autoritatea acestuia stârnind furia puterii romane. După cum preciza Eusebiu de Cezareea „din pricina mărturiei aduse în folosul învățăturii creștine a fost osândit să trăiască în insula Patmos.”[132] Același istoric relatează cum, „pe atunci, propovăduirea credinței se făcea cu atâta strălucire încât până și scriitorii străini de învățătura noastră nu stăteau la îndoială de a informa și ei în istoriile lor prigoana și suferințele mucenicești, precizându-ne și data foarte exactă și istorisind că, în al 15-lea an de domnie a lui Domițian, o creștină cu numele Flavia Domitilla, fiica de soră a lui Flavius Clemens, unul din consulii Romei de pe atunci, a fost surghiunită împreună cu mulți alții în insula Pontia drept pedeapsă pentru că a declarat că e creștină.”[133]

Provocările pe care le ridică Asia Mică în ceea ce-i privește pe misionarii creștini sunt uriașe. Prigoana lui Domițian (și nu numai) va face păstorirea bisericilor tot mai riscantă, deschizând o pagină nouă în istoria creștinismului. Confruntați cu păgânismul, vanitatea și autosuficiența locuitorilor, Sfinții Apostoli au dat dovadă de un curaj supranatural. Într-o atmosferă tot mai adversă, cu resurse adesea insuficiente, lucrarea Bisericii a continuat aibă un impact nemaiîntâlnit.

Datorită acestei permanente amenințări care au început cu Nero și continua sub Domițian, un anumit „elan apocaliptic pare să fi fost una din trăsăturile mediului asiatic. O vom găsi la ereticul Cerint. Apocalipsa lui Ioan ne prezintă aceste trăsături. Iudeo-creștinismul asiatic prezintă, astfel un caracter foarte special, complet diferit de cel al iudeo-creștinismului din mediul palestinian al lui Iacov sau cel din mediul sirian al lui Petru.”[134] Istoricii creștinismului subliniază faptul că „Asia Mică este regiunea unde creștinismul manifestă în această perioadă o vitalitate extraordinară.”[135]

scrisoare a episcopului de Efes (Polycrates). În aceasta, episcopul efesean ne spune că Ioan, cel care a stat aproape de Domnul la Cina cea de Taină (Ioan 13.25) a fost îngropat la Efes.” (G. M. BURGE, „Epistolele lui Ioan”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 661-662.)

[132] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, în *Scrieri*, PSB 13, partea întâia, trad. Pr. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 118.

[133] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, în *Scrieri*, PSB 13, partea întâia, trad. Pr. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 118.

[134] Jean DANIÉLOU, *Biserica primară: de la origini până la secolul al treilea*, trad. George Scrima, Herald, București, 2008, p. 55.

[135] „Ea pare divizată în zone de influență. Partea orientală, Licaonia și Cilicia, este cea despre care avem cele mai puține informații. Ea păstrează amintirea propovăduirii lui Pavel, care va fi atestată mai târziu în *Faptele lui Pavel*. Dimpotrivă, Frigia ne este mai bine cunoscută. Avem într-adevăr un martor prețios, Papia. Papia a fost episcop al Hierapolisului în această regiune. Irineu ne spune că a fost tovarăș cu Policarp. Și mărturia lui Irineu este prețioasă, căci în tinerețea sa l-a cunoscut pe Policarp. Irineu declară de asemenea că Papia a fost discipol al apostolului Ioan. (Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 54)

Regiunea celor Șapte Biserici a fost un actor principal în ceea ce privește rolul creștinismului. Karen H. JOBES[136] arată cum, „din Asia Mică avem o serie de nume imortalizate în istoria creștină. Din Pont ne vine Acuila, constructor evreu de corturi și soțul Priscilei (FAp 18,2), dar și Marcion... Din Hierapolis, Frigia... vine Epictet, faimosul sclav roman și filozof stoic... dar și Papias, episcopul din Hierapolis. (...) În secolul patru avem Părinți de seamă, cum ar fi Sfântul Vasile cel Mare, episcopul capitalei Capadociei, Cezareea, dar și fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie de Nazianz, episcop de Constantinopol, toți apărători ai Crezului Niceean împotriva ereziei lui Arie."

Prin urmare, importanța religioasă a acestei regiuni trebuie apreciată la justa valoare. Creștinismul asiatic avea de înfruntat o cultură extrem de pestriță. Așa cum vom observa, „fiecare dintre bisericile Apocalipsei își trădează propria imperfecțiune și vulnerabilitate."[137] Contextul acesta avea să constituie însă o reală provocare, mai ales în ceea ce privește promovarea unei teologii și practici corecte.

1.2. Geografia, istoria și religia celor șapte orașe

1.2.1. EFESUL – „Orașul schimbării"

Din punct de vedere etimologic, numele orașului *Efes* (Ἔφεσος) „are o proveniență obscură, dar cel mai probabil derivă din *Apis*, care înseamnă „albină". Unele monede egiptene au gravate pe ele o albină, iar, în mitologia acestei regiuni, pe lângă abundența mierii, se sugerează și capacitatea de a înțepa."[138] Această primă variantă de interpretare descrie, sub aspect simbolic, proeminența acestui oraș și felul în care s-a remarcat în lumea antică. Există însă și alte posibile etimologii. Unii cred că numele Efesului vine „de la zeița mamă ce era cunoscută ca *Artemis Ephesia*, pe care anticii o considerau zeița fertilității care a adus toate la existență în jurul anului 7000 î.Hr. și care susține toate lucrurile. Era cea mai populară zeiță în Anatolia, faima și influența ei răspândindu-se în Mesopotamia, Egipt, Arabia, Grecia, Roma și chiar în Scandinavia."[139] După cum vom observa, cultul zeiței Artemis a reprezentat nucleul

---

[136] K. H. JOBES, *1Peter*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2005, p. 22; *apud* Grant R. OSBORNE, *James, 1-2 Peter, Jude*, în Comfort, Philip F. (ed.), *James, 1-2 Peter, Jude and Revelation*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2011, p. 239.

[137] Olutola K. PETERS, „The Church in the Apocalypse of John", în John P. HARRISON, & James D. DVORAK, (eds.), *The New Testament Church. The Challenge of Developing Ecclesiologies*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2012, p. 376.

[138] L. M. MCDONALD, „Ephesus", în Craig A. EVANS & Sanley E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background*..., p. 318.

[139] L. M. MCDONALD, „Ephesus", în Craig A. EVANS & Sanley E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background*..., p. 318.

dur al mitologiei acestui oraș, fapt pentru face plauzibilă această legătură (între zeiță și numele orașului). În tot cazul, „relicvele descoperite în peșterile miceene sugerează că orașul s-a format undeva între 1400 și 1300 î.Hr., deși nu ni se furnizează detalii suplimentare asupra vieții acelor oameni. De asemenea, tăblițele cuneiforme hitite ce-au fost descoperite la Milet – chiar la sud de Efes – conțin numele unui sat pe nume Apasas, unde specialiștii văd prima denumire a Efesului.”[140]

Supranumit de W. M. RAMSAY „orașul schimbării”, iar de C. J. HEMER „cel mai cosmopolit dintre cele șapte orașe din Apocalipsa”[141], Efesul era, fără îndoială, „cel mai mare oraș din Asia Mică.”[142] Potrivit lui Strabon, Miletul și Efesul erau „cele mai bune și mai vestite orașe ioniene.”[143] De asemenea, era unul dintre cele trei orașe importante ale Imperiului Roman, celelalte două fiind Smirna și Pergam. Supremația lui este dată și de importanța politică: Efesul era un oraș liber căruia Roma îi conferise dreptul de auto-guvernare. Nicio garnizoană militară nu era staționată aici, deși guvernatorii provinciali vizitau ocazional orașul.

„Cele mai multe detalii din istoria Efesului ne sunt cunoscute începând din sec. VII î.Hr., însă fără nicio îndoială că orașul era mult mai dezvoltat în timpurile Noului Testament, fiind unul dintre cele mai mari și mai importante din Imperiul Roman.”[144] Situat pe „coasta de vest a Asiei Mici la gurile râului Cayster, acest oraș înfloritor era, alături de Roma, Alexandria și Antiohia Siriei, unul dintre cele mai mari orașe ale Imperiului roman... Potrivit mitologiei, Efesul a fost fondat de amazoane, o rasă de femei luptătoare. Deși istoria lui primă este puțin cunoscută, populațiile fondatoare sunt o combinație de carieni, lelegi[145] și alți indigeni. Orașul grec a fost fondat de către coloniștii ionieni conduși de Androclus, fiul regelui atenian Codrus (cca. 1100 î.Hr.). După o jumătate de mileniu (cca. 550 î.Hr.), Croesus[146], regele provinciei Lidia, a capturat Efesul și a devenit un conducător îndrăgit prin construirea templului lui Artemis. La scurt timp, Efesul și întreaga Anatolie a intrat

---

140 L. M. MCDONALD, „Ephesus”, în Craig A. EVANS & Sanley E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background*..., p. 318.

141 C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001, p. 35.

142 Craig R. KOESTER, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven & London, 2014, p. 256.

143 STRABON, *Geografia*..., vol. 3, p. 229.

144 L. M. MCDONALD, „Ephesus”, în Craig A. EVANS & Sanley E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background*..., p. 318.

145 Unul dintre popoarele arborigene ce viețuiau pe litoralul Mării Egee, înrudiți cu locuitorii din Caria, o regiune din sud-vestul Asiei Mici.

146 Pentru mai multe detalii privind domnia lui Croesus vezi: Andrew RAMAGE & Paul CRADDOCK, *King Croesus Gold: Excavations at Sardis and the History of Gold Refining*, (Archaeological Exploration of Sardis Monographs, 11), Harvard University Press, Londra, 2000.

sub dominația Persană, care a exercitat o influență covârșitoare în zonă până când a fost înfrântă de armata greacă (cca. 480 î.Hr.). Efesul a încheiat o alianță cu Imperiul Grec, deși locuitorii se vor răscula împotriva acestei orânduiri în anul 412 î.Hr. și se vor alătura Spartei în Războiul Peloponezian."[147]

Faptul că apare cel dintâi în enumerarea Apocalipsei se datorează apropierii acestuia de Patmos, mesagerii fiind nevoiți să treacă întâi prin acest oraș, urmând „să meargă spre nord, prin Smirna și Pergam și apoi să coboare spre sud, vizitând Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea."[148] Din punct de vedere geografic, Efesul era așezat la intersecția a două rute importante ale Asiei Mici: „drumul de coastă care urca spre nord prin Smirna și Pergam până la Troa și drumul vestic ce străbătea orașele Colose, Hierapolis, Laodiceea, regiunea Frigiei și mai departe."[149]

Experiența pastorală a Sf. Ap. Ioan în această biserică, poziționarea ei privilegiată în ceea ce privește ruta comercială, dar și rolul important jucat în eclesiologia Asiei Mici a conferit acestei cetăți o anumită prioritate. Importantă sub aspect politic și economic, aceasta a reprezentat locația ideală pentru o comunitate care avea să influențeze profund creștinismul istoric.

1.2.1.1. Geopolitică și cultură

Regiunea în care se afla Efesul era, potrivit lui STRABON, „ocupată mai înainte de amazoane și populată mai târziu de eolieni și ionieni."[150] Din această cauză, potrivit aceluiași istoric, „se găsesc unele orașe care poartă nume de amazoane, cum sunt Efesul, Smirna, Kyme și Myrina."[151]

Parte dintr-o istorie tumultoasă, Efesul a fost, succesiv, sub dominația mai multor regate și imperii. Potrivit lui J. KEIL[152], putem vorbi de trei perioade semnificative: (1) Orașul ionian, ce cuprinde perioada dintre cca. 900-555 î.Hr., când Croesus – regele Lydiei – l-a capturat;[153] (2) Orașul grecesc, între cca. 555-290 î.Hr., când a intrat

---

[147] C. E. ARNOLD, „Ephesus", în Gerald F. HAWTHORNE & Ralph P. MARTIN (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993, p. 249.
[148] Craig R. KOESTER, *op. cit*., p. 256.
[149] G. L. BORCHERT, „Ephesus", în G. BROMILEY (eds.), *The International Strandard Bible Encyclopedia*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1982, p. 115.
[150] STRABON *Geografia...*, vol. 3, p. 111.
[151] STRABON *Geografia...*, vol. 3, p. 111.
[152] J. KEIL, *Ephesos: Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*, Österreichisches Archäologisches Institut, Viena, 1989, pp. 12-30.
[153] „Perimetrul Ioniei pe lângă țărm este de 3.430 de stadii (634,55 km), deoarece regiunea are golfuri și capuri numeroase; lungimea Ioniei, socotită în linie dreaptă, nu este mare. Într-adevăr, distanța de la Efes la Smirna este marcată de un drum în linie dreaptă ce atinge numai 320 de stadii (59,20 km); căci până la Metropolis sunt 120 de stadii (22,20 km), iar restul îl formează stadiile până la Smirna. Perimetrul pe lângă țărm numără cu puțin lipsă din 22.000 de stadii (407 km). Limita țărmului ionic este, așadar, intervalul de la Poseidion al milesienilor și de la hotarele oarienilor până în Phocaea și Hermos." (STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 226)

sub jurisdicție persană, sub domnia lui Cir; și (3) Orașul romano-elenistic, între cca. 290 î.Hr.-1000 d.Hr., unde Lysimachus – urmașul lui Alexandru cel Mare – a imprimat Efesului grandoarea pe care o vor moșteni secolele următoare. Fiind cea mai lungă dintre perioadele menționate, se cuvine să mai consemnăm câteva date importante. În anul 197 î.Hr., Antiochus III al Siriei a cucerit coasta de sud a Asiei Mici și a transformat Efesul într-o a doua capitală. În anul 190 î.Hr., orașul intră sub jurisdicția lui Eumenes al Pergamului, până în anul 133 î.Hr. când Attalos III al Pergamului se stinge, iar regiunea intră sub dominația Romei. Din acest moment Efesul devine rezidența oficială a guvernatorului provinciei romane Asia.

În descrierea pitorească a lui STRABON, după ce renumitul Androoos i-a izgonit pe carieni și lelegi „a așezat pe cei pe cei mai mulți oameni aduși cu sine în preajma sanctuarului Athenianon și lângă Hypelaion, alipindu-le și o parte din țărm de pe lângă Coressos. Până pe vremea lui Croesus, așa era populat orașul; mai târziu, coborând oameni din regiunile de munte, și-au statornicit așezările în preajma templului de astăzi și așa au stat lucrurile până în vremea lui Alexandru. Lysimachus, după ce împrejmui cu zid orașul Efes, atât cât este și astăzi, și văzut că oamenii cu neplăcere își părăseau vechile așezări, așteptând o ploaie torențială, o ajută și el spărgând canalele, încât apa inundă orașul. Atunci oamenii se mutară cu plăcere. El numi orașul Arsinoe, după numele soției sale, dar a învins totuși vechiul nume (de Efes).”[154]

Cu o geneză tumultoasă, orașul s-a impus totuși de la bun început. „La conducerea cetății se afla un *senatus conscriptus*; la membrii senatului se mai adăugau așa-numiții convocați și prin aceste organe se cârmuiau toate treburile obștești.”[155] Această organizare impecabilă din punct de vedere administrativ era foarte importantă, mai ales într-o epocă în care competitivitatea era tot mai căutată.

Locația propriu-zisă a orașului a suferit totuși o modificare. Istoricii sunt de acord că, inițial, Efesul se afla pe Muntele Pion. Doar că, din motive ce țin de strategie și politică, regele lidian Croesus l-a mutat mai la șes, înspre estul muntelui. Influența grecească a arhitecturii, inclusiv devoțiunea față de zeița Artemis sunt o dovadă în acest sens. Potrivit lui David E. AUNE[156], majoritatea estimează populația Efesului în timpul Imperiului Roman undeva la 40.000 de cetățeni, afară de minori, femei și sclavi. Dacă-i adăugăm pe aceștia din urmă, rezultă o populație totală de 225.000 de persoane.[157] Teatrul orașului – menționat cu ocazia misiunii SFÂNTULUI APOSTOL

---

[154] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 237.
[155] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, pp. 237-238.
[156] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, vol. 1, Dallas: Word Books, 1997, p. 136.
[157] În jurul acestei cifre gravitează majoritatea cercetătorilor, începând cu Beloch, Broughton, Magie, Duncan-Jones și alții.

PAVEL (FAp. 19,23-41) – avea o capacitate de 25.000 de locuri, ceea ce confirmă grandoarea acestei cetăți.[158] Punând aceste detalii împreună, nu este de mirare că Efesul „a fost printre cele mai înfloritoare centre de răspândire a creștinismului și unul dintre importantele scaune episcopale din Est. Unul dintre cele mai cunoscute „orașe pauline" (FAp. 18 și 19), a devenit reședința de bătrânețe a SFÂNTULUI APOSTOL IOAN și una dintre cele „șapte biserici" ale Apocalipsei."[159]

În ciuda unei geneze și a unei istorii tumultoase, orașul s-a remarcat din toate punctele de vedere: arhitectural, politic, economic și religios. Gloria lui i-a inspirat pe poeți și dramaturgi, dar a atras și capital uman din toate colțurile imperiului. „Octavian (Augustus) a locuit în Efes câteva luni în toamna anului 30 î.Hr., când a luat în stăpânire estul, în urma victoriei asupra lui Marc Antoniu. După proclamarea lui ca împărat, în anul 27 î.Hr. – obținând titlul latin oficial: *Imperator Caesar Augustus* – comunitatea greacă din Asia a cerut permisiunea de a-l onora în templele lor ca divin."[160] În acest context, Augustus le-a permis să ridice un templu în cinstea lui în Pergam, urmând ca întreaga devoțiune să se îngemăneze cu cea de la Roma. Cetățenii Efesului au ridicat de îndată un *Sebasteion* (templul lui Augustus) în proximitatea altarului închinat zeiței Artemis.

În anul 23 d.Hr., orașul a fost devastat de un cutremur. O seamă de clădiri au avut nevoie de renovare sau chiar reconstrucție. În aceste împrejurări s-a construit celebru stadion – în timpul principatului lui Tiberiu –, care a devenit „cel mai mare și mai nou edificiu de pe versatul vestic al Muntelui Pion. Accesul se făcea printr-o poartă imensă cu trei pasaje de trecere, construită ca un arc triumfal. O nouă piață a fost construită în unghiul nordic, pe terasa dintre Poarta Mazaeus și Mithridates, așa-numita Tetragonos Agora, măsurând 110/110 m, cu două porți monumentale și străjuite de colonade."[161]

„În regiunea de est a Imperiului Roman numai Alexandria și Antiohia rivaliza cu acest oraș."[162] Metropolă fondată odată cu Asia Mică, Efesul era și reședința guvernatorului. Ocupând o poziție privilegiată în raport cu alte orașe din Imperiul Roman, Efesul a reprezentat o emblemă, un fel de carte de vizită a Romei în provincie.

---

[158] Săpăturile arheologice au scos la iveală o modernizare fără precedent a teatrului din Efes în timpul celor doi cezari: Claudiu (41-54 d.Hr.) și Nero (54-68 d.Hr.). Acesta avea o capacitate de 24.000 de persoane, iar dacă a fost ocupat la capacitate cu ocazia procesului Sfântului Apostol Pavel, atunci momentul trebuie să fi fost extrem de emoționant. (J. D. CURRID, *op. cit.*, p. 293).

[159] C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 739.

[160] E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*, vol. 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, p. 1207.

[161] E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission...*, vol. 2, pp. 1208-1209.

[162] Catherine G. GONZÁLEZ & Justo L. GONZÁLEZ, *Revelation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997, p. 22.

Transformat în reședință imperială, acesta găzduia administrația centrală a Asiei, „chiar și după divizarea provinciei în șapte regiuni mai mici, sub Dioclețian.”[163]

A fost un oraș cu „o activitate productivă și un trafic comercial de excepție, dar și cu viață religioasă înfloritoare (templul zeiței Artemis era una dintre minunile lumii). De remarcat și viața culturală (deținea *Mouseion*, o academie de medicină și faimoasa bibliotecă a lui Celsus), dar și dezvoltarea extraordinară a creștinismului. Sub acest aspect, Efesul a reprezentat unul dintre cele mai importante scaune episcopale din est și unul dintre așa-numitele „orașe pauline” (FAp. 18 și 19). A constituit reședința târzie a SFÂNTULUI APOSTOL IOAN... Tradiția târzie consideră că Sfânta Fecioară Maria și Sfânta Maria Magdalena au murit acolo.”[164] Pe de altă parte, faptul că anual orașul găzduia tot felul de întreceri sportive, atrăgea mulțimi de oameni și îi asigura notorietate. STRABON (cca. 60-21 d.Hr.) îl descrie ca pe cel mai mare centru comercial, iar *Dio Hrisostom* (cca. 40-115 d.Hr.) consemnează o amară rivalitate între Efes și Smirna. Orașul făcea parte din așa-numita „ligă ioniană”, care cuprindea în total douăsprezece orașe, celelalte unsprezece fiind: Milet, Myus, Lebedus, Lolophon, Priene, Teos, Erythrae, Phocaea, Clazomanae, Chios și Samos. Orașele menționate „au luat parte la războaiele persan și peloponeziac”[165], ceea ce le conferă un loc aparte în istoria antică. Efesul, la rândul său, „a prosperat în timpul epocii elenistice”[166] și, cu toate că a „intrat sub stăpânirea Romei în 133 î.Hr., a devenit capitala provinciei romane din Asia în timpul domniei lui Augustus.”[167]

Ca o emblemă a bunăstării și culturii acestui oraș, Efesul „avea și un stadion, o agora și un teatru cu 25.000 de locuri, numeroase instituții și temple care promovau cultul împăratului (în cinstea lui Claudiu, Adrian, Sever etc.), care îl făceau vestit în întreaga Asie.”[168]

1.2.1.2. Zeița Artemis și cele două apostolate

Efesenii aveau o devoțiune aparte pentru zeița Artemis, rebotezată *Diana* de către romani. Aceasta făcea parte dintre cei doisprezece zei olimpieni care locuiau pe Muntele Olimp, în proximitatea lui Zeus și erau un fel de consilieri ai acestuia.

---

[163] M. Forlin PATRUCCO, „Ephesus”, în Angelo DI BERARDINO, (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vol. 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014, p. 807.

[164] M. Forlin PATRUCCO, „Ephesus”, în Angelo DI BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity...*, p. 807.

[165] C. Marinescu (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 739. „A devenit capitala provinciei romane Asia în 129 î.Hr.” (M. Drago & A. Boroli (coord.), *Enciclopedie de istorie universală...*, p. 559)

[166] M. DRAGO & A. BOROLI (coord.), *Enciclopedie de istorie universală...*, p. 559.

[167] M. DRAGO & A. BOROLI (coord.), *Enciclopedie de istorie universală...*, p. 559.

[168] Saavas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1997, p. 94.

De fapt, „Artemis și Apollo sunt copiii lui Zeus și ai verișoarei sale, Leto. Hera, mâniată din cauza acestei infidelități, a spus că Leto nu va găsi niciun loc pe pământ unde să nască. Până la urmă, ea a găsit odihnă pe insula Delos, iar după ce s-a născut, Artemis și-a ajutat mama să-l aducă pe lume pe Apollo.[169]

Istoria consemnează două ipostaze în care era reprezentată: fie cu vag aer de băiat (în Sparta, sub numele de Ortia, prezida luptele rituale ale tinerilor), fie cu aripi răsucite la spate, în rochie lungă sau în tunică.[170] Zeița vânătorii prin excelență, Artemis „era temută de femei, din credința că pedepsește cu moartea trufia, trădarea castității, impietatea. Mai târziu i se adaugă atribute noi, de zeiță binefăcătoare, care ocrotește câmpul și animalele și care vindecă miraculos felurite boli. Se poate deduce că printre aceste atribute s-a inclus simbolul uneia din primele intuiții omenești ale necesității echilibrului ecologic. Artemis veghează natura considerată ca un întreg viu, iar în acest cadru e singura din panteonul grec îndreptățită să stabilească și să controleze normele vânătorești."[171]

„Deși Artemis este descrisă de obicei ca o zeiță fecioară, care detesta legăturile amoroase, la origine era probabil o zeiță-mamă mai puțin pudică, venerată la Efes."[172] Fiind, ca și Apollo, zeița vânătorii, era în același timp și protectoarea animalelor sălbatice. Se pricepea foarte bine să mânuiască arcul și săgețile, lovindu-le în special pe femeile care greșiseră într-un mod flagrant (în timp ce Apollo vâna bărbații greșiți). Când gigantul Tityos, care a încercat să o necinstească pe Leto (mama lui Artemis), a căzut pradă răzbunării gemenilor divini, acesta a ajuns în Hades, unde urma să fie torturat veșnic. „Datorită caracterului ei sinistru, de ucigașă, Artemis era identificată uneori cu temuta Hecate, zeița vrăjitoriei și a manifestărilor legate de magie."[173]

Personalitate mitologică tumultoasă, Artemis descrie impecabil standardul moral al lumii greco-romane. Aflată într-o permanentă contradicție cu sine însuși, vanitoasă și irascibilă, zeița se hrănește dintr-o succesiune de răzbunări. Pare că toți vor să-i facă ceva, că niciunul dintre zei n-o ajută cu adevărat, ci dimpotrivă. Destul de masculinizată (era femeie-vânător), aflându-se mereu în preajma altor zei pe care-i seduce sau se de care se lasă sedusă, Artemis prezintă un comportament dizarmonic și incoerent. Dar, cum se observă și în alte mitologii, tocmai acest mister transforma

---

[169] „Delos a devenit ulterior un centru de cult al lui Artemis. Pe când era copilă, Artemis l-a convins pe Zeus să-i îndeplinească șase dorințe, printre care să rămână fecioară pe vecie și să poată vâna mereu." (Andrew W. WHITE, „Artemis" în *Mitologia. O istorie vizuală*, Litera International, București, 2009, p. 136)

[170] Pentru detalii vezi: V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, Albatros, București, 1995, p. 50.

[171] V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., p. 50.

[172] Guss HOUTZAGER, *Mitologia greacă. Enciclopedie completă*, Corint, București, 2008, p. 61.

[173] Guss HOUTZAGER, *Mitologia greacă. Enciclopedie completă*, București: Corint, 2008, p. 61.

cultul zeului în ceva grandios. Oamenii aveau nevoie de aceste contradicții existențiale, tocmai pentru a păstra caracterul inefabil al zeiței.[174]

În Grecia, cultul lui Artemis „lua diferite forme. În Arcadia, era mai ales o zeiță a pădurii, având ca simbol ursul. În Taurida sau în Crimeea, pe țărmul nordic al Mării Negre, cultul ei lua aspecte orgiastice. În Efes, unde avea un templu măreț, una dintre cele șapte minuni ale lumii antice, era venerată ca zeiță a fertilității.”[175] Puține edificii religioase se bucură de-o asemenea grandoare și de-o asemenea istorie.[176]

„Templul lui Artemis era situat la 2,5 km est de centrul Efesului..., fiind de patru ori mai mare decât Parthenonul din Atena. Primul sanctuar a fost construit în jurul anului 800 î.Hr..., iar în jurul anului 600 î.Hr., două mari culte existau deja aici: în centru se afla așa-numitul Templu C (D. G. Hogarth) și așa-numitul *hekatompedos*... pe care unii cercetători îl interpretează drept un altar al templului lui Croesus. Rămășițele numeroaselor ofrande din aur și fildeș au fost descoperite, alături de oase de porc, catâr, câine, urs, leu și chiar de om. După anul 560 î.Hr., regele lidian Croesus de Sardes, a construit Templul lui Artemis, un edificiu din marmură numit și „Templul lui Croesus”. Acest templu, străjuit de columne, măsoară 21/47 m, fiind fără acoperiș, iar statuia lui Artemis Efesia era așezată într-un mic *naiskos* în estul acestui templu.”[177]

În descrierea lui STRABON, „primul arhitect al templului Artemidei din Efes a fost Chersiphron. Apoi un alt arhitect l-a construit mai mare. Cum pe acesta l-a incendiat un oarecare Herositratos, efesenii și-au făurit un altul și mai de preț, strângând podoabele soțiilor și averile lor particulare, vânzând și coloanele anterioare ale templului.”[178] Sacerdoții „erau eunuci și se numea Megabyzi. Ei proveneau și

[174] Pentru detalii vezi: Edward FALKENER, *Ephesus and the Temple of Diana*, Day & Son, Londra, 1862; Jerome MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Ephesus. Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville, 2008.

[175] Guss HOUTZAGER, *Mitologia greacă*..., p. 61.

[176] Pentru detalii privitoare la cultul lui Artemis vezi: Guy Maclean ROGERS, *The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis and Change in the Graeco-Roman World*, Yale University Press, New Haven, 2012; Tobias FISCHER-HANSEN & Birte POULSEN (eds.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2009; Rick STRELAN, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996; Stephanie BUDIN, *Artemis*, Routledge, Oxon, 2016; Michael IMMENDÖRFER, *Ephesians and Artemis. The Cult of the Great Goddess of Ephesus as the Epistle's Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.

[177] E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*..., vol. 2, pp. 1211-1212.

[178] Autorul dezminte zvonurile potrivit cărora templul a fost zidit din depunerile persane. Cu toate că, „Alexandru a făgăduit efesienilor că va suporta toate cheltuielile templului, trecute și viitoare, cu condiția ca titlul de onoare înscris pe frontispiciu să-i fie acordat lui, dar efesenii nu s-au învoit. Cu atât mai puțin ar fi acceptat ei să-și creeze falǎ din jefuirea și golirea templului (de comorile depuse în

din alte părți și mereu se aflau unii vrednici de această slujbă, dar și erau ținuți în mare cinste. Ajutorul preoților la serviciul divin trebuiau să fie fecioare. În prezent se mai păstrează unele din datini, altele, mai puțin."[179]

Splendoarea arhitecturală și cultică avea să fie curmată în anul 356 î.Hr. de un incendiu devastator, întregul edificiu fiind însă reconstruit, la aceleași dimensiuni, dar ridicat cu trei metri mai sus, ceea ce-l făcea mult mai impozant. „*Naiskos*-ul era străjuit de o pădure de 117 columne înalte de 17,5 m. Sculptorii și pictorii au decorat templul atât în interior, cât și în exterior. Celebrul pictor Apelles (cca. 360-315) a pictat două tablouri cu Alexandru cel Mare care erau puse chiar în Artemision, unul dintre acestea se presupune a fi costat nu mai puțin de 20 de talanți de aur."[180]

Însă, după cum istoria a consemnat adesea, Templul lui Artemis nu era doar un edificiu religios. Încă de la început, acesta „era controlat de către un comitet administrativ a căror membrii se numeau *neopoios*, iar de-a lungul perioadei imperiale ei nu aveau doar funcții religioase, ci inclusiv civile. *Artemisia* – marele festival în onoarea zeiței Artemis, era celebrat în martie-aprilie, ocazie în care aveau loc, pe lângă sacrificii, întreceri sportive și competiții de dramă."[181]

„Păgânismul în general și Efesul în special, ofereau o religie a morții! O zeiță căreia îi pregăteau hainele, podoabele și mâncarea în fiecare zi, dar nu le folosea niciodată... O lume a duhurilor, a spiritelor morților, a demonilor cu care încercau să intre în legătură sau să scape... O viață de apoi, întunecată și rece, fără certitudine și speranță. Spectacolul de artă și grandoare, împodobit cu desfrâu, orgii și crime, căuta să-i facă să uite tabloul groaznic de la sfârșit și al unor chinuri veșnice!"[182]

În acest mediu idolatru, într-o cultură în care credința creștină părea desuetă, creștinismul primar și-a găsit totuși culoar. Situație inedită între cele Șapte Biserici, Biserica din Efes are o paternitate ușor de stabilit.[183] Potrivit cărții Faptele Apostolilor, această comunitate a luat ființă prin misiunea Sf. Ap. Pavel, undeva între anii 52-55

---

el). Se aduc laude unui efesian care i-a spus atunci regelui (Alexandru) că nu se cuvine ca ei să procure ofrande zeilor de la zei." (STRABON, *Geografia*..., p. 238)

[179] STRABON, *Geografia*..., vol. 3, p. 238.

[180] E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*..., vol. 2, p. 1212.

[181] E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*..., vol. 2, p. 1212.

[182] T. ALDEA, *Scrisorile Apocalipsei. De la Patmos la Laodiceea*, Mateus, București, 1994, pp. 55-56. Spre deosebire, „creștinismul vorbea despre Isus, care a fost mort dar a înviat, care ține cheile locuinței morților, care se mișcă printre cele șapte sfeșnice, care poartă în mâna Sa cele șapte stele și care are să vină pe nori! Viața! Pulsează din paginile Evangheliei atmosfera unei primăveri eterne! Se aude din înaltul cerului chemarea la o mântuire veșnică! Viața în oile ei dimensiuni, iată minunea creștinismului, secretul succesului lui!" (*idem*)

[183] Pentru o mai bună orientare asupra originii creștinismului efesean, vezi: Mikael TELLBE, *Christ-Believers in Ephesus. A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

d.Hr.[184] Deși a avut un debut tumultos, această biserică a reprezentat „primul sfeșnic aprins de la lumina Crucii"[185], fiind „probabil cea mai veche, mai mare și mai variată dintre toate comunitățile căreia i se adresează Apocalipsa."[186]

Sf. Ap. Pavel „a făcut o vizită scurtă și i-a lăsat acolo pe Acuila și Priscila (FAp 18,18-21)"[187], ocazie care marchează primul contact al apostolului cu acest oraș. În timpul celei de-a treia călătorii misionare, Sfântul Pavel nu se mai mulțumește cu o vizită răzleață, ci transformă orașul într-o țintă evanghelistică, stabilindu-se acolo nu mai puțin de doi ani (Fapte 19.8,10). A fost „atras, fără îndoială, de importanța strategică a Efesului care era un centru comercial, politic și religios."[188] După ce predică temporar în sinagogă, Sfântul Apostol se stabilește într-o casă învecinată (a lui Tiran), iar creștinismul începe să prindă contur. Tot mai mulți convertiți – deopotrivă dintre evrei și neamuri – își mărturisesc devotamentul prin botez, iar comunitatea se lărgește de la o zi la alta. Acest lucru nu putea să treacă neobservat, mai ales într-un astfel de oraș. Refuzul sincretismului atât de răspândit, a magiei și a ocultismului a făcut biserica indezirabilă în ochii autorităților. Cultul zeiței Artemis, care acapara întreaga devoțiune a efesenilor, a fost și el amenințat. Mișcări sociale destul de violente s-au stârnit în acest context, ceea ce dovedește – încă o dată – că prezența creștină într-un spațiu păgân va produce schimbări furtunoase.

Aici Sfântul Pavel a pătimit într-un mod aparte, atunci când argintarul Dimitrie a pornit o răscoală în toată puterea cuvântului împotriva evanghelizării pe care echipa apostolului o făcea. În acest context, „instigatorii întrunirii au reușit să pună mâna pe doi dintre ei, Gaiu și Aristarh... Oponenții nu erau interesați de conducătorii bisericii locale; ei și-l doreau pe Pavel sau cel puțin pe asociații lui apropiați care aduseseră noua religie în regiune."[189]

Mai târziu, așa cum menționam, Efesul devine reședința Sf. Ap. Ioan. Potrivit lui E. M. B. Green și C. J. Hermer[190], comunitatea avea jurisdicție asupra tuturor bisericilor din Asia Mică, adică acelor comunități care primesc scrisorile din Apocalipsă. Potrivit arhimandritului Evsevios Vittis, „după distrugerea..., Apostolul Ioan a activa în Efes și în împrejurimile lui. El nu a fost însă episcop în acele locuri, întrucât ca

---

184 E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission...*, vol. 2, p. 1206.
185 T. ALDEA, *Scrisorile Apocalipsei...*, p. 58.
186 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 267.
187 E. M. B. GREEN & C. J. HERMER, „Efes", în *Dicționarul biblic*, Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 370.
188 „La început lucrarea lui a avut ca bază sinagoga: mai târziu el a dus dezbateri în sala de prelegeri a lui Tiran, făcând din Efes baza de evanghelizare a întregii provincii Asia." (E. M. B. GREEN & C. J. HERMER, „Efes", în *Dicționarul biblic...*, p. 370)
189 T. ALDEA, *Scrisorile Apocalipsei...*, p. 55.
190 E. M. B. GREEN & C. J. HERMER, „Efes", în *Dicționar biblic...*, p. 370.

și apostol deținea calitatea de episcop universal, asemenea celorlalți apostoli. Orașul avea așadar un anumit episcop desemnat. Efesul, ca și centru ecleziastic, se dezvoltase în mod deosebit. Însă, după cum știm din istoria mai veche, nu au întârziat să apară și în acest spațiu bisericesc erezii și grupări separate, rupte de Biserică."[191]

Dacă lucrurile au stat într-adevăr în felul acesta, atunci înseamnă că intențiile inițiale ale Sf. Ap. Pavel s-au împlinit. Încă de la fondarea bisericii, apostolul și-a dorit ca această metropolă antică să devină epicentrul creștin al întregii provincii. Realitate confirmată de scriitorii creștini ai primelor secole, episcopatul Sfântului Ioan a dezvoltat viziunea paulină, ba chiar a dezvoltat-o într-un mod aparte. În felul acesta, „Efesul deținea o poziție unică în perioada apostolică. Cei doi mari apostoli și scriitori ai Noului Testament fac din el un centru al activității lor. Două epistole: Epistola către Efeseni, scrisă de Pavel și Scrisoarea lui Ioan din Apocalipsa 2,1-7, le sunt adresate direct. Nicio altă biserică n-are această favoare!"[192]

Faptul că această biserică primește prima dintre scrisorile Apocalipsei este mai mult decât geografie. Ca episcop în Efes, Sf. Ap. Ioan avusese el însuși de suferit pe urma presiunilor și prigoanelor de tot felul. Acum, aflat departe de biserica sa, Dumnezeu însuși îl consolează oferindu-i primul mesaj dintre cele șapte chiar pentru biserica lui de suflet. Și astfel, această comunitate de care-l legau multe amintiri și pentru care nutrea cele mai alese năzuințe primește prima mesajul din partea Mântuitorului.

1.2.2. SMIRNA – „Paradisul vanității"

Smirna (Σμύρνα) era situată, asemenea Efesului, „pe malul mării și are o istorie venerabilă. Smirna este probabil Tișmurna, menționată pe tabletele din colonia asiriană, Kanish, din Turcia centrală, care a încetat comerțul aproximativ în 1780 î.Hr."[193]

Presupusa localitate de naștere a lui Homer[194], Smirna este văzută ca „un paradis al vanității municipale."[195] O confirmare indirectă este și faptul că, potrivit surselor

---

[191] „Erezia constituie un fenomen vechi care înseamnă abatere de la învățătura și practica oficială a Bisericii. Devierile acestea sunt datorate de regulă unor resorturi egoiste și unei înțelegeri sau raportări subiective la învățătura și viața Bisericii. Una din trăsăturile ereziei este raționalismul, adică interpretarea Evangheliei și a mântuirii în Hristos prin prisma logicii omenești. (E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă*, trad. Ovidiu Lăzărescu, Egumenița & Cartea Ortodoxă, București, 2010, p. 219)

[192] T. ALDEA, *Scrisorile Apocalipsei...*, p. 55.

[193] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică*, trad. Talita Adam și Lucian Ciupe, Casa Cărții, Oradea, 2007, p. 170.

[194] „A trăit în Ionia la începutul epocii arhaice. Mai multe orașe din Asia Mică și din insulele învecinate și-au disputat cinstea de a-l fi adus la lumina zilei sau de a fi locul unde fusese înmormântat.... Existența lui Homer este plasată în secolul al X-lea sau al XI-lea î.Hr., dar se pare că a trăit în secolul al VIII-lea. În orice caz, aceasta este data acceptată de cei mai mulți ca fiind acea a scrierii celor două mari poeme care îi sunt atribuite: *Iliada* și *Odiseea*." (Pentru detalii vezi: Guy RACHET, *Dicționar de civilizație greacă*, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 154.)

istorice, Smirna „își disputa cu Efesul titlul de *Cel dintâi oraș al Asiei*.”[196] Etimologia cuvântului „derivă dintr-o rășină extrem de prețioasă în antichitate numită chiar *smirnă*.”[197] Folosită atât în tratarea anumitor afecțiuni, cât și în procedeele de îmbălsămare, smirna era foarte căutată în acele vremuri, prețul ei fiind întotdeauna ridicat.

J. M. Cook a efectuat excavații între 1948-1951 și „a descoperit multiple rămășițe ale Smirnei arhaice..., inclusiv evidențe care confirmă atacul asupra orașului de către lidieni, raportat de altfel și de Herodot.”[198] La începutul secolului I d.Hr., marele geograf Strabon povestea cum, după ce „lidienii au hărțuit Smirna, această localitate, de-a lungul a 400 de ani, a continuat să dăinuie în forma unor așezări rurale. Mai târziu, Antigonos a restaurat orașul și, după aceea, Lysimachus. În prezent, orașul Smirna este unul din cele mai frumoase orașe (ale Asiei) și cuprinde în incinta zidului său și o parte din munte, dar cea mai mare din suprafața sa o formează câmpia, din jurul portului, al templului închinat Mamei Zeilor și din jurul gimnaziului. Există în acest oraș o împărțire în cartiere cu totul aparte, prin linii drepte pe cât cu putință; străzile sunt pardosite cu piatră, iar porticurile sunt mari și pătrate, cu parter și etaj. Se află în oraș și o bibliotecă și un Homereion, adică un portic pătrat care avea un templu al lui Homer și o statuie a lui din lemn...”[199] După enumerarea atâtor podoabe ale orașului, Strabon observă și un neajuns pe care-l impută arhitecților „și nu unul dintre cele mai mici, anume că ei, atunci când au construit străzile, nu le-au amenajat niște gropi de scurgere și, așa, le inundă murdăriile; acestea, mai cu seamă în timpul ploilor, când grămezile de gunoaie se împrăștie în toate părțile.”[200]

Orașul era de o frumusețe izbitoare. „În anul 29 d.Hr. șapte orașe au intrat într-un fel de competiție pentru ca într-unul dintre ele să fie ridicat un templu pentru împăratul Tiberiu. Smirna a câștigat acest drept și a găzduit astfel nu doar un templu pentru Tiberiu ci și un altul pentru împăratul Hadrian. Arheologii au descoperit monede cu portretul lui Nero, dedicații pentru împărații Titus și Domițian, dar și statui ale lui Domițian, Traian și Hadrian.”[201] Aceste detalii, la care vom reveni, atestă impozanța excepțională a Smirnei în contextul lumii greco-romane. Având o populație variată

---

[195] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 57.
[196] Leon MORRIS,. *Revelation. An Introduction and Commentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2002, p. 62.
[197] Scott T. DANIELS, *Seven deadly spirits: the message of Revelation's letters for today's church*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009, p. 48.
[198] E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities in Western Asia Minor*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1980, p. 56.
[199] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 246.
[200] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 246.
[201] David SEAL, „Smyrna”, în J. D. BARRY (ed.), *The Lexham Bible Dictionary*, Lexham Press, Bellingham, 2016, p. 613.

din punct de vedere etnic, orașul a cunoscut de-a lungul timpului tot felul de tensiuni, cele mai multe sub auspicii religioase.[202]

1.2.2.1. Cutezanță și viziune

Situată pe țărmul Mării Egee, Smirna este singurul dintre cele șapte orașe care există și azi. Este vorba de celebrul Izmir „din Turcia modernă, situat la capătul golfului Izmir, lung de 50 km. Cea mai impresionantă ruină din Smirna antică este Piața publică (sau *Agora*), construită la mijlocul secolului al II-lea, dar devastată de un cutremur în 178 d.Hr."[203] Atât autorii antici cât și moderni se referă la „Smirna, Efes și Pergam ca la cele mai mari orașe sau *metropoleis* din Asia Romană, toate trei competitoare pentru a ocupa primul loc al provinciei. Fiind centrele urbane cele mai mari, *metropoleis*-urile aveau o administrație sofisticată, cu numeroși oficiali. Așa se face că aceste orașe ofereau cea mai bună șansă de a înțelege organizarea și funcționalitatea guvernării grecești în Asia provincială. După toate evidențele, Smirna era plasată imediat după Efes [în ceea ce privește importanța]."[204]

Orașul a fost „fondat în jurul anului 3000 î.Hr., fiind locuit de greci înainte de 1000 î.Hr. A fost cucerit de lidieni aprox. în 600 î.Hr. și a încetat să mai existe, dar a fost reîntemeiat de Alexandru Macedon în sec. IV î.Hr. A devenit unul dintre cele mai importante orașe din Asia Mică. După ce a fost cucerit, succesiv, de cruciați și de Timur, a fost anexat Imperiului Otoman în 1425. Face parte din Republica Turcia din 1923. Economia se bazează pe industrie și turism. S-a dezvoltat începând din 1945."[205]

Din lunga sa istorie, merită reținut că, „după o perioadă de declin de-a lungul secolelor VI și V î.Hr., orașul a fost refondat spre sfârșitul secolului IV pe o nouă locație, [câțiva kilometri] la sud de vechea așezare. Tradiția confirmă că Alexandru s-a oferit să reconstruiască orașul."[206]

Odată configurat imperiul, „smirnenii au fost aliații Romei începând din zorii secolului al II-lea î.Hr., iar din anul 133 î.Hr. intră oficial sub dominația romană. Populația Smirnei include greci, evrei și oameni de afaceri romani."[207] Într-o asemenea situație demografică și politică, Smirna a avut mereu șansa unei reveniri pe scena

[202] Pentru detalii vezi: R. S. ASCOUGH, „Interaction among Religious Groups in Sardis and Smyrna", în R. S. ASCOUGH (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2005, pp. 3-16.

[203] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică...*, p. 170.

[204] Sviatoslav DMTRIEV, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 247.

[205] C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 1165.

[206] E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, p. 56.

[207] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 272.

istoriei, dovedind un management economic și cultural de cea mai înaltă calitate. „Odată cu urcarea pe tron a lui Augustus și momentul în care acesta atinge puterea supremă, pentru Smirna începe o nouă epocă de pace, prosperitate și strălucire.”[208] „În secolul I î.Hr., Cicero putea descrie Smirna ca unul dintre cele mai înfloritoare orașe ale Asiei, iar STRABON ca cel mai rafinat oraș ionian, fiind cunoscut ca și *ornamentul Asiei*. [În tot cazul], Smirna era faimoasă pentru străzile ei pavate, care [pentru vremea aceea] arătau extraordinar.”[209]

În perioada Imperiului Roman, „Smirna era considerat cel mai briliant oraș al Asiei Mici, rivalizând succesiv cu Pergam și Efes. Străzile lui erau largi și pavate. Sistemul său monetar era vechi, iar descoperirile arheologice confirmă acest lucru.”[210] Resursele naturale și meșteșugurile erau bine dezvoltate, iar comerțul înflorea de la un deceniu la altul. Folosindu-se în primul rând de accesul maritim, Smirna a avut grijă să culeagă toate avantajele posibile și să controleze schimburile ce aveau loc pe teritoriul ei.

„Smirna era un oraș mândru și sclipitor.” – conchide Robert H. Mounce[211], iar măreția lui se datorează inclusiv „istoriei dificile pe care a traversat-o.”[212] A învins vicisitudinile istoriei, a reușit mereu să fie într-o bună relație cu puterile vremii și a știut să-și apere cu inteligență resursele și avantajele.

Într-o perioadă în care aprovizionarea cu apă nu era la îndemâna oricui, Smirna se bucura de un apeduct ce fusese construit în timpul domniei lui Domițian. „Existau grupuri de aurari, argintari și creatori de vinuri, dar și asociații de pescari, croitori, atleți, fierari și, probabil, bancheri.”[213]

Pe lângă frumusețea naturală și arhitecturală, Smirna era și „un centru academic remarcabil, în special în ceea ce privește știința și medicina.”[214] Istoria confirmă existența unei școli de medicină încă din secolul I î.Hr., „iar două secole după aceea orașul era încă recunoscut pentru medicii lui.”[215] Dacă, așa cum spuneam, Homer și-a petrecut aici primii ani din viață, atunci unicitatea acestui oraș este evidentă. Smirnenii erau mândrii de o asemenea moștenire culturală și nu pregetau să o exploateze. Pe malurile Fluviului Male, unde se credea că a viețuit Homer, se

---

208 Cecil John CADOUX *Ancient Smyrna*, Basil Blackwell, Oxford, 1938, p. 228.
209 E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities*..., p. 57.
210 E. J. BANKS, „Smyrna”, în James Orr (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, The Howard-Severance Company, Chicago, 1915, p. 2819.
211 Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, ediția a II-a, 1998, p. 91.
212 Scott T. DANIELS, *Seven deadly spirits*..., p. 48.
213 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 272.
214 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 272.
215 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 272.

întindeau clădirile școlilor de știință și medicină, așezate astfel sub patronajul spiritual al pretinsului înaintaș. Alături de Homer, și alți poeți faimoși, precum Mimnermus, Bion și Quintus Smyrnaeus, își asociau numele cu această localitate.

Condițiile climaterice erau și ele extrem de favorabile. Datorită faptului că „iarna era foarte frig, iar vara foarte cald, recoltele erau îmbelșugate. Se produceau cu precădere smochine, struguri, valonie, opiu, ciuperci, bumbac și rădăcină de lemn-dulce.”[216] Chiar și clima contribuia în felul ei și făcea din Smirna „un oraș extraordinar de frumos.”[217]

Verdele bine întreținut al vegetației și străzile atent pavate, transformau această cetate într-un punct turistic impresionant pentru acea vreme. „Strada de aur” – așa cum era numită, cobora de pe dealul Pagos (pe care era așezat orașul) și, printr-o deviere spre vest, trecea pe la templul lui Cibela și apoi ajungea până la templul lui Zeus. De-a lungul acestei artere principale, se puteau admira alte temple păgâne, cum ar fi cele ale lui Asclepios și al Afroditei. Totul transmitea frumusețe și spectacol, organizare și minuțiozitate. Nimic nu era lăsat la voia întâmplării, ci rânduit după cele mai înalte uzanțe ale vremii.

1.2.2.2. În luptă cu idolatria omniprezentă

Arhimandritul Evsevios Vittis crede că atunci când vorbim despre Smirna, ne putem imagina „un oraș idolatru, plin de idoli, îmbibat în toate straturile lui sociale de o religiozitate idolatră, fapt ce presupunea anumite urmări pentru viața comunitară a locuitorilor ei.”[218] Una dintre cele mai adorate zeițe din zonă era Cibela care, potrivit lui Cecil John Cadoux[219], „poate fi identificată cu diferite variante ale Zeiței Mamă.” De asemenea, „o zeiță foarte apropiată de Zeița Mamă era Nemesis, a cărei devoțiune în Smirna se întoarce în timp până în perioada Aeolienilor.”[220]

Lynn R. Roller[221], sondând preistoria cultului cibelian, a arătat preocuparea celor mai vechi civilizații pentru ideea unei maternități originare. Născută în Anatolia, devoțiunea pentru Cibela a fost „importată” în Grecia, având un impact nebănuit. „A avut parte de altare proeminente și de numeroase candele private în orașele grecești, apărând inclusiv în literatura greacă, în special în drama ateniană.”[222]

---

[216] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 73.
[217] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7. An Exegetical Commentary*, Moody Publishers, Chicago, 1992, p. 159.
[218] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, p. 267.
[219] Cecil John Cadoux, *Ancient Smyrna...*, pp. 217-219.
[220] Richard S. ASCOUGH, „Greco-Roman Religious in Sardis and Smyrna”, în Richard R. ASCOUGH (ed), *Religious Rivalries and the Struggle for Success...*, p. 47.
[221] Pentru detalii vezi: Lynn E. ROLLER, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1999, pp. 27-115.
[222] „Primele evidențe pentru Zeița Mamă frigiană în Grecia, dovedite pe cale arheologică și epigrafică, sugerează că acest cult s-a inserat în viața grecilor de-a lungul secolului al VI-lea î.Hr. Zeița apare în lumea greacă pe coasta de vest a Anatoliei: aceasta a fost atestată prin mici candele grecești

Protectoarea religioasă a Smirnei era Cibela, o zeiță de origine frigiană. „Stăpânitoare a unei naturi sălbatice”, Cibela este „cunoscută grecilor din Asia ca Marea Mamă și identificată curând cu Rhea, mama zeilor olimpieni.”[223] Deși mai puțin cunoscută decât alte zeițe grecești, „cultul ei este documentat în diferite localități încă de la sfârșitul secolului VI-V Î.Hr.: Pindar amintește riturile ei nocturne celebrate de către tinerele din patria sa, Euripide evocă formele tipice entuziastico-orgastice alături de orgiile bahice, arătând profunde analogii structurale și originile comune între corurile lui Dionysos și riturile Mamei.”[224] Se povestește cum după inventarea vinului, „Dionysos a vizitat câteva țări orientale: Lidia, Frigia, Egipt și chiar India, unde a stat mai mult timp. Într-un mit se zice că Hera l-a făcut să înnebunească, fiind astfel obligat să rătăcească fără scop prin Orient, până când zeița frigiană Cibela (Cybele) l-a purificat și l-a învățat riturile ei religioase. Mitul este potrivit cu Dionysos, căci Cibela era tot o zeiță a pământului căreia, ca și lui, i se închinau ritualuri orgiastice. Conul ei de pin era pus în vârful tirsului, bățul lui Dionysos.”[225]

La începutul epocii elenistice, „o serie de izvoare, literare, monumentale și epigrafice dezvăluie cu o frecvență din ce în ce mai mare prezența, alături de Marea Mamă, a unui personaj tânăr, Attis, care, deși în poziție subordonată față de ea, apare ca obiect de cult.”[226] Astfel, Cibela și Attis ni se propun ca un cuplu de zei care erau adesea celebrați împreună.[227] „Într-adevăr, Attis, în ciuda trăsăturilor foarte umanizate ale mitului său, este o personalitate divină, pe care felul nașterii și al morții o revelează ca fiind legată de nivelul vegetației arborescente și floricole.”[228] Asistăm la un sincretism religios, la o mixtură de mitologii de origini diferite, dar

care-i era închinate, descoperite în sau aproape de orașele Greciei Răsăritene, incluzând Milet, Smirna și Kyme. De aici închinarea s-a răspândit în restul Greciei și a înaintat spre vest, spre orașele grecești din Sicilia, Italia și sudul Franței. Devoțiunea pentru ea a fost reorganizată formal în Atena prin construirea unei importante instituții de cult în acest oraș. Templele Mamei erau prezente și în alte orașe grecești, cum ar fi Olympia și Kolophon. Prin secolul al IV-lea î.Hr., cultul Zeiței Mamă era cunoscut în aproape toate orașele grecești, o situație atestată de inscripții, frecvente referiri în literatura greacă și sutele de candele și statuete împânzite de-a lungul întregii regiuni.” ([222] Richard S. ASCOUGH, „Greco-Roman Religious in Sardis and Smyrna”, în Richard R. ASCOUGH (ed), *Religious Rivalries and the Struggle for Success*..., pp. 119-120)

[223] Giulia Sfameni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, pp. 405-406.

[224] Giulia Sfameni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 406.

[225] Andrew W. WHITE, „Mitologia greacă”, în *Mitologia*..., p. 161.

[226] Giulia Sfameni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 406.

[227] Hans-Josef KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religious*, trad. Brian McNeil, T&T Clark, Edinburgh, 2000, pp. 120-127.

[228] Giulia Sfameni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 406.

care toate converg spre celebrări orgiastice, cu elemente păgâne dintre cele mai explicite.

Când simbioza cultural-religioasă între Grecia și Roma s-a configurat, transferul Zeiței Mame a devenit în mediul roman *Magna Mater*. „Numeroase surse literare, lungi și consistente, menționează cultul, descriind originea, istoria și ritualurile Zeiței Mame Mari romane. O bogăție de mărturii arheologice, incluzând altare ale zeiței în Roma și numeroase reprezentări picturale ale ei, furnizează suficiente evidențe. Chiar mai mult, în contrast cu examinarea cultului zeiței în Anatolia și Grecia, unde există multe lacune informaționale, abundența materialului privitor la Zeița Mamă în Roma este impresionantă, intimidând cercetarea modernă."[229] În baza acestor dovezi, răspândirea cultului Cibelei devine evidentă, trecând dincolo de granițele Anatoliei și construind unul dintre cele mai impresionante mituri ale religiei romane.[230]

Dintre zeitățile masculine, smirneni erau foarte atașați de Zeus, „probabil în statutul lui de lider al zeilor. Cunoscut prin diferite nume în oraș, acestea includeau Zeus Polieus (Zeus Protectorul Orașului), Zeus Akraios (Zeus care locuiește în înălțimi), Zeus Soter și Zeus Asclepios... Închinarea adusă lui Asclepios a fost adusă în Smirna din Pergam, de-a lungul primei jumătăți a secolului I î.Hr... Dionysos era și el venerat în Smirna din zorii istoriei ei. Era cunoscut prin mai multe nume, inclusiv Breseus, folosit pentru a-l descrie pe zeu ca un bătrân... Un templu al lui Dionysos se afla probabil în afara porților cetății, așa cum indică referința *Dionysos înaintea orașului*... Apolo era [și el] o zeitate populară a Smirnei, după cum indică apariția lui pe monede începând cu anul 400 î.Hr., până în perioada imperială și popularitatea numelor derivate din „Apolo". În perioada imperială existau două temple ale lui Apolo în Smirna. Alte zeități masculine... inclus personificări și zeificări ale râurilor Meles și Hermos, în același fel ca Ares, Hermes, Hades, Eros, Heracle, Poseidon, Dioskoroi și zeii egipteni Sarapis, Harpokrates și Anubis."[231]

Pe lângă acest politeism amestecat și adesea incoerent, Smirna a reprezentat un epicentru al cultului imperial. Așa cum se întâmpla și în alte localități din Asia

---

[229] Lynn E. ROLLER, *In Search of God the Mother*..., p. 263.

[230] Pentru detalii suplimentare vezi: Giulia Sfameni GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill, Leiden, 1985; Eugene N. LANE (ed.), *Cybele, Attis & Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, E. J. Brill, Leiden, 1996; Jaime ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, trad. Richard Gordon, E. J. Brill, Leiden, 2008.

[231] Richard S. ASCOUGH, „Greco-Roman Religious in Sardis and Smyrna", în Richard R. ASCOUGH (ed), *Religious Rivalries and the Struggle for Success*..., p. 48. Pentru detalii privind titulatura de *neokoros* a unor cetăți din Asia Mică vezi și: Steven J. FRIESEN, *Twice Neokoros Ephesus, Asia & the Cult of the Flavian Imperial Family*, E. J. Brill, Leiden, 1993; Barbara BURRELL, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, E. J. Brill, Leiden, 2004.

Mică, Smirna era un vârf de lance în ceea ce privește devoțiunea față de împărat. „Fiecare festival de primăvară era concentrat asupra devoțiunii publice pentru împăratul deja zeificat. Aceste celebrări din Smirna erau ținute prin rotație, în fiecare an, în alte trei orașe participante: Sardes, Pergam și Efes”[232], deși mai târziu Smirna a devenit principalul oficiant al Asiei Mici. Istoria confirmă că, în timpul domniei lui Tiberiu, orașul „a primit permisiunea de a construi un templu împărătesei Livia (mama lui Tiberiu)... primind pentru această ispravă titlul de *neokoros*.”[233]

Această conformare a locuitorilor față de Cezar avea un fundament istoric demn de menționat. Spre exemplu, când Roma a fost angajată în lupta pentru supremație față de Imperiul Cartagian (cca. 265-146 î.Hr.), „Smirna s-a plasat în mod clar de partea romanilor, iar în anul 195 î.Hr. A devenit primul oraș din antichitate în care deține un templu în onoarea lui *Dea Roma*. Mai târziu, în anul 23 î.Hr., Smirna a primit permisiunea (alături de alte zece orașe din Asia) de a construi un templu împăratului Tiberiu.”[234] În baza mărturiilor, Leon Morris susține că „Smirna a fost un aliat fidel al Romei încă înainte ca Roma să fi fost cunoscută în regiune”[235], ceea ce dovedește o relație puternică. Nu este de mirare că acest cult imperial s-a dezvoltat într-un mod deosebit de-a lungul Imperiului Roman.[236]

Această relație garanta sprijinul Romei în chestiuni economice și facilita diverse legături privilegiate cu Cezarul. Istoricii spun că, mai ales pe timpul împăratului Domițian, fiecare cetățean roman trebuia să se închine împăratului și, în baza acestui ritual, primea un certificat de atestare. A nu-l avea atrăgea după sine judecata și, în cele mai multe cazuri, pedeapsa capitală. „În fiecare an, orice cetățean trebuia să ardă tămâie pe altarul lui Cezar, după care primea respectivul certificat.”[237] O situație inedită în ceea ce privește atitudinea smirnenilor față de Cezar este legată de o parte a comunității evreiești. Istoria depune mărturie despre faptul că „o largă

---

232 Richard S. ASCOUGH, „Greco-Roman Religious in Sardis and Smyrna”, în Richard R. ASCOUGH (ed), *Religious Rivalries and the Struggle for Success*.., p. 49.

233 „Unsprezece orașe asiatice au râvnit la acest titlu..., doar că, în anul 29 d.Hr., Senatul roman a rezolvat această problemă: au ales dintre cele unsprezece pretendente numai două, adică Sardes și Smirna.” (Richard S. ASCOUGH, „Greco-Roman Religious in Sardis and Smyrna”, în Richard R. ASCOUGH (ed), *Religious Rivalries and the Struggle for Success*..., p. 49)

234 Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*..., pp. 73-74.

235 Leon Morris, *Revelation*..., p. 63

236 Pentru detalii vezi: Duncan FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provices of the Roman Empire*, vol. 2, E. J. Brill, Leiden, 2002; Nelson J. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996; S. R. F. Price, *Rituals and Powers. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974; George HEYMAN, *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discurses in Conflict*, The Catholic University of America Press, Washington, 2007.

237 „La jumătate de secol după vremea lui Ioan, Policarp este ars pe rug la vârsta de 86 de ani ca unul dintre cei 12 martiri din Smirna, cum se vor numi ei.” (R. L. THOMAS, *Revelation 1*-7..., p. 160)

comunitate iudaică și chiar evrei respectabili deveneau informatori în ceea ce-i privește pe creștini sau incitau guvernatorul local împotriva acestora."[238]

În ceea ce privește pătrunderea Evangheliei în acest oraș, Noul Testament nu ne furnizează nicio informație. Robert L. Thomas consideră „originea bisericii din Smirna drept un mister".[239] De altă parte, Robert H. Mounce afirmă că „e rezonabil să credem că biserica a luat ființă în timpul șederii lui Pavel în Efes, în cea de-a treia călătorie misionară (cf. FAp 19,26)."[240] Supoziția este plauzibilă și împărtășită de majoritatea exegeților. E. M. B. Green și C. J. Hermer[241] cred și ei că Biserica din Smirna a fost inițiată odată cu evanghelizarea Efesului (FAp 19,10).

În opinia lui Craig R. Koester, comunitatea creștină din Smirna „a fost fondată undeva între 55-85 d.Hr. Există puține evidențe ale vreunui grup creștin în vestul Asiei Mici înainte de mijlocul anului 50 d.Hr., ceea ce ne face să credem că o congregație s-a format în Smirna cel târziu la începutul anilor 90 d.Hr."[242] În acest interval s-a născut biserica din acest oraș, cu toate că nu deținem argumente explicite în acest sens. Putem, de asemenea, să speculăm că noua comunitate era într-un context iudaizant (vezi referirea din Apoc 2,9). De felul lor, bisericile primului secol erau amestecate din punct de vedere etnic, iar faptul acesta era în același ton cu viziunea Mântuitorului pentru apostolii Săi.

Deși nu este menționată decât în cartea Apocalipsei (1,11; 2,8), Smirna a devenit un important centru al creștinismului în secolul al II-lea. „Ignațiu al Antiohiei, când parcurge marșul forțat spre Roma unde urma să fie martirizat, oprește la Smirna și scrie de acolo patru epistole către alte biserici din regiune. Când ajunge la Troa, el scrie o epistolă bisericii din Smirna și una adresată personal lui Policarp, episcopul Smirnei."[243] D. E. AUNE[244] consideră că – în baza celor două apocrife: *Faptele lui Pavel* și *Faptele lui Ioan* – SFÂNTUL APOSTOL PAVEL a vizitat Smirna înainte de a ajunge la Efes, iar SFÂNTUL APOSTOL IOAN a fost și el invitat de către smirneni să-i viziteze.

Sf. Irineu, care s-a născut în Asia Mică și a fost educat la Smirna, „a avut ocazia, în prima tinerețe, să-l asculte pe Policarp, episcopul acestui oraș."[245] Mărturia pe care o depune în tratatele și scrisorile sale este foarte importantă pentru a înțelege vitalitatea creștinismului smirnean. În ciuda incertitudinii privind geneza acestei biserici, ea s-a

[238] R. L. THOMAS, *Revelation 1*-7..., p. 160.
[239] R. L. THOMAS, *Revelation 1*-7..., p. 160.
[240] R. H. MOUNCE, *The Book of*..., p. 92.
[241] E. M. B. GREEN & C. J. HERMER, „Smirna", în *Dicționarul*...., p. 1219.
[242] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 273.
[243] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 160.
[244] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 160.
[245] C. MORESCHINI & E. NORELLI, *Istoria literaturii*..., vol. 1, p. 251.

dezvoltat sub o îndrumare spirituală remarcabilă și a reprezentat o școală extraordinară în formarea de ucenici.

În concluzie, putem considera că Biserica din Smirna s-a format la mijlocul secolului I, chiar dacă nu putem determina paternitatea ei cu exactitate. „Încă de la fondare, biserica a jucat un rol semnificativ în răspândirea creștinismului primar, rol care este recunoscut de pomenirea ei în Apocalipsa"[246]. Ca o confirmare a acestor lucruri, „Biserica din Smirna, sfeșnicul aprins al Apocalipsei, a oferit pe altarul muceniciei pe păstorul ei cel bun",[247] pe Sf. Policarp, care i-a urmat Sf. Ap. Ioan ca episcop al acesteia.

1.2.3. PERGAMUL – „Atena Asiei"

Orașul Pergam (Πέργαμος) este situat mai în interiorul continentului. În comparație cu alte orașe ale Apocalipsei, Pergamul se afla la „aproximativ 160 km în nordul Efesului, cu Smirna la jumătatea acestei distanțe. Nu era un oraș port, însă avea o bună legătură cu ieșirile la Marea Egeană. Într-o vreme a fost considerat cel mai mare oraș din Asia..., fiind capitala Regatului de Pergam la momentul când Sf. Ap. Ioan scria."[248] Situat în vestul Anatoliei, ruinele orașului Pergam pot fi reperate în vecinătatea localității Bergama din Turcia de azi. Supranumit „Atena Asiei", era cotat în timpurile Noului Testament printre cele mai spectaculoase. După cum îi spune și supranumele, Pergamul avea ceva din aerul elitist al Atenei, din farmecul și prestanța acestei mari capitale antice.

„Are o mare importanță istorică, dar semnificația sa religioasă se întemeiază în primul rând pe menționarea lui în lista celor Șapte Biserici din Apocalipsa (1,4 și 11), unde este identificat ca *locul unde este tronul lui Satan* (2,13). Este situat lângă Râul Selinus, în vestul a ceea ce numim Turcia asiatică de azi. Deși cunoaștem foarte puține detalii despre primele așezăminte, este cert că orașul are o vechime considerabilă.

[246] Lesley A. BEAUMONT, „Smyrna", în Nigel WILSON (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, New York, 2006, p. 666.

[247] Detaliind subiectul, autorul continuă: „A fost 86 de ani mărturisitor al lui Hristos. Mărturisirea lui cea curajoasă provoacă furia iudeilor și a păgânilor, care urlă, cerând cinstitului cap al bătrânului episcop pe tipsie. Sfântul Policarp este cunoscut drept învățător al Asiei." Iar apoi, în momentul propriu-zis al confruntării, „dialogul dintre Sfântul Policarp și proconsul înfățișează iubirea dumnezeiască a muceniciei care înflăcărează inima bătrânului episcop... Pregătit să moară pentru Împăratul Hristos, Sfântul Policarp rămâne neînfricat și în fața amenințării focului pe care o proferează proconsulul." Din această cauză, „jertfa Sfântului Policarp a fost primită ca o tămâie bine mirositoare înaintea tronului lui Dumnezeu. Trupul mucenicului, neatins în mijlocul cămășii minunate de foc, răspândea mireasmă ca de tămâie arsă." (S. BILALIS, arhimandrit, *Martirii Ortodoxiei. Teologia martiriului*, trad. pr. dr. Ciprian-Ioan Staicu, Editura Christiana, București, 2016, pp. 168-169)

[248] Roland G. BERRY, *The Power of the Beast. A Commentary on the Book of Revelation*, AuthorHouse, Bloomington, 2005, p. 22.

Prima referință literară o găsim în analele lui Xenofon, un soldat grec și student de-al lui Socrate ce a trăit în sec. V î.Hr., care a luptat în războiul greco-persan. El relatează capturarea Pergamului de către greci, pentru ca orașul să fie imediat capturat de către perși. În anul 362 î.Hr. a fost drastic pedepsit de către perși pentru o revoltă."[249]

Citadela acestui oraș „era construită pe un deal conic care se înălța la 300 m deasupra văii înconjurătoare. Zona citadelei cuprindea palatul și depozitul de arme al așa-numiților regi attalizi, din secolele III-II î.Hr."[250] Potrivit studiilor de specialitate, „Pergamul nu a căpătat o importanță particulară până în anul 301 î.Hr., când Lysimachus, regele Traciei, a luat orașul. El a fondat o nouă împărăție și a transformat Pergamul în capitala acesteia. Unul dintre succesorii lui a fost Attalus I (241-197 î.Hr.), de la domnia căreia se vorbește de Imperiul Attalid. În 133 î.Hr., Attalus III, prin propria sa voință, cedează întregul imperiu Romei, care formează apoi provincia romană a Asiei. [În acest fel, Pergamul devine] un centru al religiei păgâne romane, și primul oraș asiatic ce va avea un templu închinat cultului imperial."[251] E ușor de presupus că „imoralitatea păgână a orașului, care a influențat negativ multe dintre practicile creștine, a reprezentat cauza fundamentală pentru care Ioan listează orașul ca și *tronul lui Satan*."[252]

Cuvântul *Pergam* înseamnă „citadelă" sau „acropolă", de unde și supranumele: „Marea citadelă de granit".[253] Acesta era un alt mod de a aprecia arhitectura extraordinară a orașului, precum și stabilitatea lui de-a lungul anilor. Tot aici s-a descoperit și tehnica de scriere pe piei de animale (în special de oaie), ceea ce a impus o anumită școală de prelucrare a materialului. I s-a dat numele *pergament*[254], de la orașul în care s-a inventat și apoi s-a multiplicat. Pergamentul se făcea din piei de animale care erau tratate cu migală și pricepere, astfel încât scrisul de deasupra să se poată păstra timp îndelungat.[255]

---

[249] Richard R. LOSCH, *The Uttermost Part of the Earth. A Guide to Places in the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2005, p. 156.

[250] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică...*, p. 170.

[251] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică...*, p. 170.

[252] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică...*, p. 170.

[253] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 78.

[254] „Rafinarea pieii de animale în pergament ar fi putut ajunge oricând și în orice loc în vestul Asiei sau în sudul Europei unde creșterea animalelor era înfloritoare și unde pielea era deja folosit ca și material de scris: Mesopotamia, nordul Greciei, Persia, Palestina sau Pergam. În cazul Egiptului, motivul pentru nu se producea pergament era legată și de obținerea relativ ieftină a papirusului, dar și dezvoltarea tehnicilor de scriere și păstrare. Dar în Asia, unde importul de papirus devenise tot mai costisitor, îndelungatul proces de rafinare a pieii de oaie se făcea totuși cu costuri mai rezonabile." (Lella ARVIN, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, American Library Association, Chicago, 1991, p. 157)

[255] Pentru alte detalii istorice legate de Pergam, dar și relațiile dintre evrei și creștini vezi: Whittaker, Molly, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 167-170.

Potrivit lui E. M. Yamauchi, „în 1878, la opt ani după ce Schliemann a inițiat arheologia egeană cu descoperiri spectaculoase la Troia, alți germani – Carl Humann, Alexander Conze și R. Bohn – au început să excaveze orașul de sus al Pergamului. Asistentul lui Schliemann – W. Dörpfeld –, împreună cu H. Hopding și P. Schatzman, au lucrat în districtul din mijloc și de jos, între anii 1900-1913. Apoi, între 1927-1935, Theodor Wiegand a condus excavațiile, descoperind Basilica Roșie și Templul lui Asclepios... După descoperirea templului [lui Asclepios] între 1920-1930, Erich Boehringer a completat excavațiile între anii 1958-1963. Ultimele eforturi arheologice au fost depuse, începând din 1971, de către Oskar Ziegenaus și Wolfgang Radt, mai ales în ceea ce privește partea cea mai înaltă a acropolisului.”[256] Relicvele descoperite de-a lungul acestor cercetări, efectuate sub egida Muzeului din Berlin (între 1878-1886) și a Institutului German de Arheologie (între cele două războaie mondiale și după 1951), „au creionat splendoarea acestui oraș regal până la începutul secolului III î.Hr.”[257]

Potrivit lui Richard Evans[258], cercetarea istorică asupra lumii mediteraneene și, implicit, a Pergamului s-a dezvoltat foarte mult în ultimii 50 de ani. Astfel, „studiile lui Hansen[259] (1947) s-au concentrat asupra fondării Pergamului și a istoriei sale până la incorporarea în Imperiul Roman. McShane[260] (1964) s-a concentrat mai mult asupra politicii internaționale a regilor attalizi dintre Primul Război Punic până în 133 î.Hr. Cercetarea lui Allen[261] (1983) acoperă aproximativ aceeași cronologie cu cea a lui Hansen, adăugând noile evidențe în special din surse epigrafice (deși concluziile sale nu sunt mult diferite). Studiile comprehensive ale lui Radt[262] (1999 și după) discută istoria Pergamului din perspectiva descoperirilor arheologice curente, concentrându-se asupra topografiei și a spațiului urban, după cum ni se înfățișează acesta în urma ultimelor excavații. Dimitriev (2005), Habicht (2006) și Kosmetatou (2006) reprezintă pleiada celor mai recenți cercetători ai Pergamului, dar studiile lor trebuie percepute în contextul în care apar.”

Dezvăluirile arheologice și studiile care se scriu pe marginea acestora evidențiază rolul pe care Pergamul l-a jucat în lumea antică. A fost un oraș de primă importanță, într-o permanentă competiție cu celelalte metropole sub aspect economic și politic. Imaginea pe care a reușit să și-o creeze este, într-adevăr, impresionantă.

---

[256] E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, pp. 33-34.
[257] H. METZGER, *Anatolia II*, Cresset, Londra, 1969, p. 191.
[258] R. EVANS, *A History of Pergamum. Beyond Hellenistic Kingship*, Continuum International Publishing Group, Londra & New York, 2012, pp. XII-XIII.
[259] E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamum*, New York, 1947.
[260] R. B. MCSHANE, *The Foreign Policy of the Attalids of Pergamum*, Urbana, 1964.
[261] R. E. ALLEN, *The Attalid Kingdom*, Oxford, 1983.
[262] W. RADT, *Pergamon: Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt, 1999.

1.2.3.1. De la subjugare la glorie

Strabon consideră că, între ținuturile din interiorul Asiei, Pergamul „deține o oarecare supremație".[263] Orașul „a înflorit vreme îndelungată sub regii attalizi. De aceea, de aici trebuie să începem descrierea noastră, și mai întâi trebuie să arătăm pe scurt despre regii lui, de unde purced și cum au sfârșit. Pergamul era vistieria lui Lysimachos, fiul lui Agathocles, unul din urmașii lui Alexandru cel Mare; el ocupa, prin așezarea sa, însăși culmea muntelui."[264]

Fiind inițial sub dominație greco-macedoneană, Pergamul n-a avut o istorie glorioasă dintotdeauna. „Lysimachus, unul dintre succesorii lui Alexandru, a controlat vestul Asiei Mici, iar Philetaerus și-a transformat Pergamul în propria lui fortăreață.[265] Însă, după o serie de evenimente care au început cu asasinarea lui Lysimachus de către seleucizi (în 281 î.Hr.), orașul devine independent sub Philetaereus, care intră în posesia întregii averi a lui Lysimachus, constând în nouă mii de talanți. Philetaerus fondează ceea ce va deveni dinastia attalidă, ce transformă împărăția Pergamului într-una dintre cele mai mari puteri ale vestului Asiei Mici. Philetaerus transferă autoritatea pe umerii nepotului său Eumenes[266] în anul 263 î.Hr. (deși el nu se va numi niciodată „rege")..., iar acesta va ceda conducerea fiului său cel mare, Attalus II Philadelphia (159-138 î.Hr.). În final, Attalus III Philometor Eurgetes (138-133 î.Hr.), fiul lui Eumenes II, scrie așa-numitul *Testament al lui Attalus* în care lasă Romei drept moștenire întreaga sa împărăție."[267]

---

[263] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 214.

[264] „Acest masiv are formă de con, terminându-se într-un vârf ascuțit. Paza acestei fortărețe ca și a vistieriei – căci erau depozitați aici 9.000 de talanți – i s-a încredințat lui Philetairos, eunuc din pruncie. Acest neajuns i-a provenit de la următoarea întâmplare: la spectacolul care s-a organizat cu prilejul unei înmormântări, în prezența multor oameni, doica, purtându-l în brațe pe Philetairos, încă prunc în scutece pe atunci, fu atât de înghesuită în mulțime și de presată, încât copilului i se striviră organele bărbătești. El era, deci, eunuc, dar, cum avea o frumoasă educație, părea demn de funcția încredințată." (STRABON, *Geografia...*, vol., 3, p. 214)

[265] STRABON detaliază: „Până la o vreme... [Philetairos] a rămas credincios lui Lysimachus, apoi rupând-o cu el din pricina soției lui Lysimachus, Arsinoe, care îl ponegrea mereu, a scos fortăreața de sub ascultarea lui Lysimachus și a cârmuit-o singur, așteptând împrejurări prielnice pentru revoltă. Căci Lysimachus, căzând în nenorociri familiale, se văzu silit să-și ucidă fiul, pe Agathocles. Ba el însuși fu atacat și detronat de Seleucos Nicator care, la rândul său, fu detronat și ucis prin viclețug de Ptolemaios Keraunos. În timpul acestor tulburări, eunucul Philetairos a rămas în fortăreața sa, făcându-și mereu favorabil prin făgăduințe și prin alte atenții pe cel mai puterni și mai apropiat de el; și astfel timp de 20 de ani, el s-a menținut stăpân peste fortăreață și bani." (STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 214.)

[266] „Acest Eumenes a împodobit orașul, a sădit pomi cât o dumbravă în Nikephorion, a înzestrat orașul cu statui și biblioteci și toată frumusețea pe care o are acum așezarea Pergamului din râvna acestuia o are. După o domnie de 49 de ani, a lăsat tronul fiului său Attalus, născut de soția sa Stratonike, fiica lui Ariarathos, regele cappadocilor. Dar a desemnat și pe fratele său Attalus ca tutore al fiului său, încă foarte tânără, ca epitrop al domniei. Acest Attalus (senior), după ce a cârmuit țara timp de 21 de ani, a murit bătrân, îndreptând multe situații..." (STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 215)

[267] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 180.

În timpul lui Eumenes II, „Pergamul a devenit un important centru literar și artistic din Asia Mică. Dispunerea urbanistică a orașului, care s-a dezvoltat pe terasele stâncoase ale unor dealuri, i-a conferit un aspect cu totul deosebit, în care edificiile se întrepătrundeau, formând un ansamblu de un puternic impact scenografic. Teatrul, aflat în spatele templului doric închinat Atenei Polias, constituia punctul central al întregii structuri a acropolei.”[268] „Tăiat în versantul unui deal, acesta avea zece mii de locuri aranjate pe 80 de rânduri și era cel mai abrupt amfiteatru din lumea antică.”[269]

Când, în anul 133 î.Hr., Pergamul intră sub jurisdicția Romei, asistăm la un fenomen inedit pentru acele timpuri: este prima provincie romană din Asia Mică (Bitinia devine provincie abia în anul 74 î.Hr.). În perioada romană, Pergamul era condus de un guvernator (care avea o funcție consulară și guverna, de fapt, ca un proconsul). Deși era instalat oficial la Efes, „este posibil ca scaunul guvernamental să fi rămas la Pergam și ca proconsulul să fi avut aici o reședință permanentă.”[270] Odată intrat sub jurisdicția Romei, „Pergamul a extins politica imperială în Anatolia și a devenit extrem de bogat.”[271]

Din punct de vedere politic, „Pergamul reprezenta sediul administrației romane în provincia Asia, deși guvernatorul avea rezidența în Efes, un oraș mult mai mare și mai confortabil.”[272] De-a lungul primului secol, un număr tot mai mare de pergamezi obțineau râvnita cetățenie romană. Istoria a remarcat probabil „cel mai cunoscut exemplu, în persoana lui C. Aulus Julius Quadratus, care în anii 70 a fost admis chiar în senatul roman.”[273] Toate aceste realizări în plan politic, economic și cultural au transformat Pergamul dintr-un oraș anonim, dintr-o fortăreață aservită cândva unei puteri străine, într-o metropolă antică în toată puterea cuvântului și într-un pion important pe tabla de șah a lumii de atunci.

---

[268] *Atlas de istorie a lumii*, Rao, București, 2009, p. 33. „Dinastia regilor pergamezi a fost următoarea: Filaterus (283-263 î.Hr.); Eumenes I (263-241), Attalus I (241-197); Eumenes II (197-159); Attalus II (159-138), Attalus III (138-133). Primii trei regi au luptat împotriva Galatiei, iar Attalus I a reușit să o subjuge. În comemorarea acestei victorii, al patrulea rege – Eumenes II – a ridicat Altarul lui Zeus.” (E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, p. 33)

[269] P. LAWRENCE, *Atlas de istorie biblică...*, p. 171.

[270] „După anul 27 î.Hr., Asia devine provincie senatorială a Romei. Senatul roman alegea un exconsul anual dintre mai mulți și-l trimitea în Asia ca proconsul, acompaniat de trei legați (*legati pro praetore*) și un *quaestor*. După Vespasian, procuratorul prim avea alți procuratori în diferite regiuni ale provinciei, care-i erau subordonați. Pentru scopuri judiciare, provincia era împărțită în nouă regiuni. În zile special alese, guvernatorul se oprea în orașele mai importante din aceste regiuni pentru a rezolva probleme administrative și juridice (*conventus juridicus*). (D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 180)

[271] Keith ROBERT, *The Origins of Business, Money and Markets*, Columbia University Press, New York, 2011 p. 98.

[272] „La acest lucru se face, probabil, aluzie prin expresia „tronul lui Satan”, deși este la fel de probabil ca acest epitet să se refere la intensitatea închinării păgâne de aici.” (Catherine G. GONZÁLEZ & Justo L. GONZÁLEZ, *Revelation...*, p. 28)

[273] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 284.

Populația de origine greacă era restrânsă. Pe de altă parte, exista o armată grecească extinsă în zonă, care asigura într-un anumit fel stabilitatea. Aici trăiau „rezidenți din regiunile apropiate ale Misiei și Lydiei, dar și oameni de afaceri greci și romani, motiv pentru care orașul era renumit pentru tranzacții și finanțe. De asemenea, precum altele, Pergamul se remarca prin producția textilă, o mare parte lucrând ca vopsitori sau croitori.”[274] Populația majoritară fiind din regiunea mai largă a Pergamului, orașul s-a remarcat printr-o stabilitate mai bună din punct de vedere social. Pergamezii se simțeau stăpâni pe acele locuri, iar acest sentiment de siguranță i-a ajutat să se ridice mult peste istoria lor. De asemenea, spiritul lor întreprinzător și buna orientare a adus roade pe termen lung, atrăgând resurse și recompense pe măsură.

Deși evreii nu sunt menționați în proclamarea mai sus menționată, „există evidențe care sugerează o prezență evreiască în Pergam încă de la începutul secolului al II-lea î.Hr.”[275] Potrivit lui D. E. Aune[276], atât Iosif Flaviu, cât și Cicero menționează în istoriile lor prezența evreilor în aceste teritorii și faptul că anumite documente locale fac aluzie la ei. Iar dacă lucrurile stau în felul acesta, înseamnă că putem bănui o influență favorabilă mai ales în plan comercial din partea comunității evreiești. „Exceptând situația în care ei au intenționat să trimită anumite fonduri la Ierusalim, dar care au fost confiscate de oficialii romani, relația comunității iudaice cu autoritățile orașului era bună... Apocalipsa nu sugerează nici ea un conflict între urmașii lui Iisus și comunitatea iudaică din Pergam, așa cum a fost cazul în Smirna sau Filadelfia.”[277]

Comunitatea creștină din oraș datează – după opinia lui Craig R. Koester[278] – de pe la mijlocul anilor 80. O eventuală legătură între lucrarea lui Pavel și evanghelizarea acestei regiuni este fragilă, chiar dacă luăm în calcul prezența sfântului apostol la Troa (Fapte 20.6). Pe de altă parte, a stabili o altă legătură cu sfântul apostol Ioan este, din nou, discutabilă (mai ales știind că singurele referiri provin din surse apocrife). Ca și componență, deși scrisoarea menționează nume precum Balaam, Balac sau noțiuni precum „mana” din vechime, originile evreiești ale acestei biserici sunt și ele incerte.[279] Ceea ce confirmă însă cartea Apocalipsa – cel puțin indirect – este „o comunitate din cadrul căreia o parte s-a compromis cu autoritățile romane, iar o altă parte care

---

[274] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 284.
[275] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 181.
[276] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 181.
[277] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 285.
[278] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 285.
[279] Măturii ulterioare scrierilor Noului Testament amintesc despre „un creștin dintr-o familie din Pergam ce a fost martirizat în Calia, în anul 177 d.Hr. și de câțiva creștini care au suferit martirajul în acest oraș undeva la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea.” (Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 285)

s-a acomodat cu practicile religioase greco-romane.”[280] Textual vorbind, aceasta este cea mai prețioasă și mai stabilă dintre informațiile pe care le avem privitoare la această comunitate.

1.2.3.2. Erudiție și idolatrie

Pergamul nu avea doar clădiri impresionante și meșteșuguri bănoase. Orașul s-a remarcat inclusiv printr-o prestanță culturală de excepție. Spre exemplu, „biblioteca sa a fost întrecută doar de cea din Alexandria.”[281] „Când Ptolemeu V a refuzat să-i vândă papirus lui Eumene II, pergamezii au început să trateze pieile de oaie în așa fel încât au produs pergamentul (lat. *pergamentum*)”[282], ceea ce dovedește că anumite crize pot să facă bine dezvoltării unei națiuni. Fondată, așadar, de Eumene al II-lea, fastuoasa bibliotecă „avea peste 200.000 de volume, care reprezentau un capital intelectual aproape pe tot atât de prețios ca și cel al Bibliotecii din Alexandria. După ce aceasta din urmă a fost distrusă parțial sub Cezar, Antoniu i-a dăruit cărțile din biblioteca de la Pergam, care se pare că a dispărut în acest fel.”[283]

Cu toate acestea, la vremea ei, biblioteca pergameză a reprezentat un edificiu impresionant. „Sala de lectură – care era partea cea mai generoasă – măsura 13,5/16 m. Nișele din perete indicau spre rafturile de cărți, care au fost estimate undeva la 12,500 de suluri, iar celelalte erau depozitate într-un alt loc.”[284] Într-o epocă în care multiplicarea cărților era total diferită de vremurile moderne, iar costurile de producție erau exorbitante, faptul că Pergamul producea pergamentul atât de rezistent și dezvoltase o școală de copiști de nivel înalt, avea să se răsfrângă inclusiv asupra vieții intelectuale. Bibliotecile erau puține în antichitate, iar cine totuși deținea una de asemenea anvergură se bucura de o apreciere extraordinară.[285]

---

[280] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 285.

[281] C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 1753. „Cele mai multe mărturii – deopotrivă grecești și latine – au evocat marea bibliotecă elenistică din Pergam și rivalitatea acesteia cu biblioteca ptolemeică din Alexandria.” (Gaëlle COQUEUGNIOT, „Where was the Royal Library of Pergamum?”, în Jason KÖNIG; Katerina OIKONOMOPOULOU; Greg WOOLF (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 109)

[282] E. M. Yamauchi, *New Testament Cities...*, p. 36.

[283] „Antiohia poseda de asemenea o bibliotecă, întemeiată de seleucizi, dar ea n-a putut rivaliza cu acelea din Alexandria și din Pergam.” (G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, pp. 56-57) Pentru detalii vezi: Michael H. HARRIS, *History of Libraries in the Western World*, a IV-a ediție, The Scarecrow Press, Lanham, 1999, pp. 55-68.

[284] E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, p. 36.

[285] Pentru detalii arhitecturale și logistice privitoare la biblioteca din Pergam, vezi: Gaëlle COQUEUGNIOT, „Where was the Royal Library of Pergamum? An Institution Found and Lost Again”, în Jason KÖNIG, Katerina OIKONOMOPOULOU, Greg WOOLF (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 109-123; Luciano CANFORA, *Vanished Library. A Wonder of the Ancient World*, trad. Martin Ryle, University of California Press, Los Angeles, 1989, pp. 45-50; Lionel CASSON, Yale University Press, New Haven, 2001, pp. 109-123.

În partea de sud a bibliotecii, arheologii au identificat „un teatru care putea găzdui până la 10.000 de spectatori”[286], deci un alt punct de atracție al orașului. Reprezentările artistice atrăgeau cu precădere populația înstărită a orașului, fapt care sporea dezvoltarea sa culturală. Amintim, de asemenea, existența gimnaziului care, în perioada romană, „reprezenta principalul centru al vieții sociale și educaționale. [Istoria atestă prezența a] șapte astfel de edificii la Pergam, în vreme ce Miletul și Tiatira aveau câte trei.”[287] „Cu multiplele sale funcțiuni – sintetizează G. M. A. Hanfmann – ca centru civic, club de casă, loc de relaxare, școală și spațiu devoțional pentru cultul împăratului, gimnaziul a înlocuit palatul și templul în orașele asiatice.”[288]

Trei dintre cele șapte gimnazii pergameze erau cu adevărat impozante. Acestea aveau: „(1) o clasă avansată pentru băieți de peste 20 de ani (*neoi*); (2) o clasă medie pentru adolescenți (*epheboi*) și (3) o clasă începătoare pentru băieții mici (*paides*)... Clasa avansată atrăgea tineri și efebi din mediile regale ale Pergamului, în vreme ce clasele inferioare erau frecventate de către copiii locuitorilor obișnuiți din zonă. După graduare, tinerii (*neoi*) fondau asociații corporatiste, având propriile fonduri, întruniri și oficiali. Lista promoțiilor de la mijlocul secolului II î.Hr. sugerează că populația Pergamului era de aproximativ 120.000.”[289]

„Săpăturile începute în 1878 de arheologii germani au scos la suprafață multe comori artistice, inclusiv un mare altar al lui Zeus, care acum este găzduit de Muzeul Pergamon din Berlin.”[290] Acesta altar datează de pe vremea lui Eumenes II și „reprezintă una dintre capodoperele arhitecturale ale culturii elenistice. În friza în relief se afla celebra *Gigantomachia*, într-un stil foarte elaborat, care celebra faptele regilor Pergamului împotriva populațiilor barbare.”[291] Așa după cum observăm și la celelalte orașe menționate în Apocalipsa, arhitectura este strâns legată de religie, pentru că multe capodopere arhitecturale reprezintă (sau acompaniază) obiecte de cult, altare sau edificii propriu-zise.

286 E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, p. 39.

287 „Gimnaziul perioadei romane era diferit de construcțiile grecești mai vechi. Potrivit lui R. E. Wycherley, în perioada romană, stabilimentele atletice erau mult mai luxoase, deși urmau vechea arhitectură. În particular, acestea erau dotate cu băi calde, ceea ce nu se întâlnise înainte. De remarcat că, atât în societatea greacă, dar și în cea romană, cetățenii erau așteptați să-și împartă bogăție pentru scopuri civice. Iar când o făceau, aceștia erau onorați cu statui și inscripții.” (E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, p. 39)

288 G. M. A. HANFMANN, *From Croesus to Contantine*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1975, p. 48.

289 „Descoperirile arheologilor germani din 1974 includ și un complex de clădiri cu un *odeion* (mic auditoriu), o baie și o zonă de antrenament. Acestea sunt interpretate de obicei ca mici gimnazii sau școli de profil pentru atleți.” (E. M. YAMAUCHI, *New Testament Cities...*, pp. 39-41)

290 C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 1753.

291 *Atlas de istorie a lumii*, Rao, București, 2009, p. 33.

În acești termeni trebuie să interpretăm și multitudinea de altare și temple înșirate în zona străveche a orașului, pe o colină. Așa după cum vom vedea, „primele zeități locale cărora li se aducea o închinare aparte erau Zeus, Atena, Dionysos și Asclepios. Prezența lui Zeus, considerat marele salvator și a Atenei dovedesc în chip simbolic spiritul și influența greacă. Celelalte două reflectă spiritul anatolian și care erau chiar mai importante în oraș. Dionysos, zeul familiei regale, avea numele mistic de *Bull*. Asclepios, asemenea lui Dionysos, era un zeu-animal, asociat cu șarpele. Altarul lui Asclepios, pe care era scris *Zeul vindecător*, atrăgea oameni din toată lumea. Hrănirea de șerpi vii în templu era considerată o modalitate de închinare. Bolnavul petrecea toată noaptea în întunericul templului unde erau aduși șerpi neveninoși cărora li se dădea drumul în voie. Dacă o persoană era atinsă de unul de acești șerpi, ea era vindecată de boală.”[292] Templele impunătoare ale lui Asclepios conțineau „holuri spațioase pentru paturi, unde bolnavii stăteau întinși pentru a se odihni și pentru a primi vindecarea în timpul somnului. Schilozii puteau merge din nou, muții își recâștigau graiul, iar orbii își recăpătau vederea. Întâmplările miraculoase și abilitatea de vindecare a doctorilor au adus însănătoșire multor oameni, care și-au demonstrat apoi recunoștința față de altar oferind obiecte din aur sau argint ce reprezentau membrele sau organele vindecate sau aducând daruri scumpe la templu. Asclepios a fost lăudat ca zeu al artei de a vindeca și ca salvatorul ce-i ajută pe omani și-i îndrumă cu o grijă deosebită.”[293] Se crease o adevărată psihoză în jurul acestor edificii, ceea ce face ca linia de demarcație între realitate și folclor să fie imposibil de trasat. Să remarcăm însă că, în mijlocul erudiției și a bogăției, de-a lungul celei mai glorioase perioade din istoria Pergamului, idolatria atingea cote maxime. În același oraș cu biblioteca ce tocmai am descris-o existau practici dintre cele mai rudimentare, cum este ritualul de vindecare din templul lui Asclepios.[294]

---

[292] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 179. „Șarpele a fost asociat cu multe dintre zeitățile greco-romane. Printre formele pe care le lua Zeus, în special în cadrul cultului casei, era și forma șarpelui. Șarpele era înfățișat și pe scutul Atenei, zeița patroană a orașului Atena și tot un șarpe era asociat cu Apolo la Delfi. Șarpele încolăcit în jurul unui toiag era simbolul lui Asclepios și, din cufundarea acestuia cu șerpii gemeni de pe toiagul de mesager al lui Hermes, acest simbol a fost folosit în continuare de profesia de medic. Spiritul protector al căminului grecesc, Agathos Daimon, a fost zugrăvit ca pe un șarpe – și tot un șarpe reprezenta sau principiul vieții – al familiei pe altare romane familiale. Luând în calcul asocierile biblice ale șarpelui cu Satana (Apoc. 20.2), nu ar trebui să ne mire faptul că evreii și creștinii au considerat că religia păgână este inspirată de diavol.” (E. FERGUSON, „Religii greco-romane”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 1153-1154)

[293] Eduard LOHSE, *Mediul Noului Testament...*, p. 297.

[294] „Anticii nu distingeau clar între boală și posedarea de către diavol. Cel mai adesea, ei personalizau puterea bolii atribuind-o mâniei divinității; grecii vorbeau despre epilepsie ca despre o „maladie sacră”... Medicii relativizau boala și lăsau loc taumaturgiei și magiei. Parcurgând farmacopeea lui Plinius cel Bătrân, putem vorbi atât de o medicină magică cât și de o magie medicală. Ea furnizează,

Tot aici s-a născut și Galen (cca. 129-199 d.Hr.), unul dintre cei mai mari doctori ai antichității (considerat al doilea după Hipocrat). Educat de către tutori specializați în filozofie, în anul 145 d.Hr. a început studiul medicinii, sub conducerea lui Satyrus, iar în anul următor s-a îmbolnăvit. În aceste condiții totuși, părăsește Pergamul pentru a studia la Smirna, cu Pelops. Undeva între anii 151-153 d.Hr. sosește în Alexandria, perioadă în care boala avansează, iar Galen recurge inclusiv la puterile miraculoase ale lui Asclepios. În 157 d. Hr. Se întoarce la Pergam, unde următorii ani va fi medicul gladiatorilor din acest oraș. Începând cu anul 161 d.Hr. părăsește din nou Pergamul pentru a călători în Lycia, Siria, Palestina și Cipru, pentru ca anul următor să ajungă la Roma. Aici tratează oameni importanți ai imperiului, dar este și victima unor intrigi pe măsură. În 166 d.Hr. părăsește Roma pentru a se întoarce în Pergam, iar pe drum poposește în câteva locuri pentru a asigura anumite tratamente. În anul 176 d.Hr., printr-un concurs favorabil de împrejurări, ajunge să-l trateze pe însuși împăratul Marc Aureliu, stingându-se după o viață lungă și plină de evenimente.[295]

La vremea sa, Galen a fost considerat cel mai important cetățean al orașului, foarte apreciat pentru știința și influența sa. „Începând cu anul 162 d.Hr. și-a petrecut viața la Roma, unde a avut relații apropiate cu curtea imperială. A avut o mare reputație de filozof și medic, dar nu a fondat nicio școală de filosofie și nici nu s-a remarcat ca un gânditor cu totul original."[296] După unele surse, Galen „a devenit chiar medicul de curte al împăratului Marcus Aurelius, la Roma."[297]

În ceea ce privește religiozitatea locuitorilor din Pergam, nici aceasta nu poate fi pusă la îndoială – așa cum nu se putea pune la îndoială nici bunăstarea acestora. Devoțiunea lor era îndreptată spre patru zei: Atena, Dionysos, Bacchus și Demeter. Deși existau și alte altare închinate altor zeități sau împăratului, aceștia erau proeminenți, un fel de panteon local extrem de îndrăgit.

---

de altfel, un exemplu pe care îl găsim și în Evanghelii: cel a folosirii salivei ca dezinfectant uzual pentru a vindeca orbirea (In 9,6)." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie*..., p. 206)

[295] Susan P. MATTERN, *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. XIX-XX. Pentru detalii biografice vezi: R. J. HANKINSON (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Susan P. MATTERN, *Galen and the Rhetoric of Healing*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008; Mark GRANT, *Galen on Food and Diet*, Routledge, Londra, 2000; Nicholas EVERETT, *The Alphabet of Galen: Pharmacy from Antiquity tot the Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto, 2012; Armelle DEBRU (ed.), *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine*, Brill, Leiden, 1997; Christopher GILL, Tim WHITMARSH, John WILKINS (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; Stephen BENKO, *Pagan Rome and the Early Christians*, B. T. Batsford Ltd., London, 1984, pp. 140-147.

[296] Molly WHITTAKER, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 61.

[297] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 180.

Atena era „zeița înțelepciunii și războiului, una dintre cele mai vechi divinități din mitologia greacă, adorată din mileniul II î.Hr., simbol preferat de civilizațiile antice, cu tradiție patriarhală: Zeus, lăsându-și însărcinată prima soție, pe Metis, o înghite, apoi, după o cruntă durere de cap, cerând să i se despice craniul, provoacă nașterea insolită a Atenei, care apare în armură și cu armele ce le va purta mereu, răcnind războinic și zguduind cu vocea pământul și cerul."[298] Sortită încă de la naștere unei „cariere" combatante, Atena „patrona războaiele calculate, fiind de fapt zeița strategiei militare."[299] Aceste prerogative, mai degrabă masculine, erau sugerate inclusiv de reprezentările ei: „coiful, lancea și egida (sau scutul, făcut din piele de capră, pe suprafața căruia s-a imprimat ulterior capul înspăimântător al Medusei)."[300]

Templul ei se înălța maiestuos pe acropole. Locație încărcată cu multe simboluri, *acropolis*-ul era, de fapt, „orașul de sus" (de la „akros", care înseamnă „ridicat" și „polis" care înseamnă „oraș". Gândit după modelul atenian, acest spațiu era considerat sacru și găzduia templele principalelor zeități, însumând devoțiunea atât de diversă și de entuziastă a cetățenilor. În Pergam, zeița era numită *Nikephorus* („aducătoarea de victorie") și *Polias* („apărătoarea cetății").[301] „Zeiță pururi castă și ocrotind lupta oricărui erou pentru binele omenirii, Atena nu e lipsită nici de trufie (nedreptățind, din rivalitate artizană, pe Arahne, deși patrona arta țesătoarelor), nici de viclenie (plămădind, cu Hephaistos, din argilă și însuflețind pe Pandora). Îi erau consacrate sărbătorile, constând din procesiuni pline de fast, *Panathenee* (reorganizate, după tradiție, de Theseus): la patru ani, Marile Panathenee, iar anual, Panatheneele Mici."[302]

Dionysos era „zeul fructelor, al vegetației și mai ales al viței de vie, vinului și beției, o divinitate din mitologia greacă cu un statut paradoxal: inițial Persefone născuse de la Zeus pe Zagreus care, ca să scape de Titani, s-a metamorfozat în taur, fiind totuși devorat de ei în această formă, dar Zeus l-a făcut să renască sub numele de *Zagreus-Dionysos*."[303] Crescut de Athamas și Ino, apoi de Nimfle din Nysa,

---

[298] „I s-a atribuit epitetul *Tritogenia* („de trei ori născută"), adică, după Democrit: judecata bună, vorbirea bună (care evita erorile) și împlinirea datoriei. Atena era sfătuitoarea perpetuă a areopagului atenian, protectoarea statului și a activităților politice și sociale, patronând direct orașul Atena (căruia îi dăruise măslinul) și ocrotind artele plastice, literatura, știința agricolă, meșteșugurile. (Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., p. 57)

[299] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., p. 57.

[300] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., p. 57.

[301] „În apropierea templului ei se afla marele altar pe a cărui panouri era reprezentată victoria zeilor olimpieni asupra altor monștri. De asemenea, printre zeii greci onorați în oraș se numărau Zeus, Hermes și Heracle... Erau venerate inclusiv zeități egiptene, precum Isis și altele." (Craig R. KOESTER, *Revelation*, p. 284)

[302] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., pp. 57-58.

[303] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., pp. 57-58.

Dionysos „cutreieră lumea (Egiptul, Tracia, India ș.a.) pedepsindu-și dușmanii.”[304] Abia ajuns la deplina maturitate Dionysos „devine zeul vinului, al viței de vie și al petrecerilor vesele, în care era însoțit mereu de un cortegiu de bacchante, sileni și satiri.”[305] Așa după cum o dovedesc și reprezentările, Dionysos era unul dintre zeii care au suferit de-a lungul timpului o serie întreagă de metamorfoze. El era reprezentat prin trei chipuri care corespund unor perioade istorice diferite. Astfel, îl avem pe *Dionysos cel vechi*: „un bărbat viril și păros, cu barbă deasă”[306]; apoi pe *Dionysos cel mijlociu* (care corespunde epocii clasice); „un efeb cu tinerețea nepurificată”[307]; și, în fine, pe *Dionysos cel târziu*, care era de fapt un androgin. Pe lângă acest lanț al transformărilor, zeul era renumit și pentru abundența epifaniilor, fiind mai degrabă apropiat de oameni decât de lumea divină.[308]

În *Cuvânt către elini*, Sf. Clement Alexandrinul condamnă cu multă înverșunare închinarea idolatră a grecilor. „Bacantele celebrează misterele lui Dionysos cuprins de furii – spune Sf. Clement – săvârșesc cu carne crudă delirul sacru; încununate cu șerpi, împart carnea jertfelor, strigând Eva; pe Eva aceea, din pricina căreia a urmat înșelăciunea; că șarpele consacrat este semnul orgiilor bahice. Potrivit pronunției exacte a evreilor, cuvântul Evia, cu spirit aspru, se traduce prin: șarpe, de gen feminin.”[309] Remarca Sf. Clement dovedește încă o dată păgânizarea strigătoare la cer în mijlocul căreia Biserica trebuia să-și împlinească mandatul.

Bacchus era „un zeu secundar al vinului, viței de vie și beției, fiind, în mitologia romană, forma sărăcită a zeului grec Dionysos.”[310] Bacchus era mereu însoțit de preotesele baccante, iar „la sărbătorile nocturne *Bacchamali*, desfășurate toamna, la culesul viilor; baccantele – îmbrăcate în piei de cerb, purtând torțe aprinse și agitând un *thyrsus* – în timpul orgiilor scoteau strigătul *evohe* fiind poreclite *evantes* („cele care răcnesc”); constituite în alai ritual, aceste tinere preotese (lat.: *bacchae*) mergeau

---

[304] În cele din urmă „coboară în Infern spre a-și recupera mama adoptiă înecată, o obține de la Hades și o transferă în Olimp, ia parte după aceea la Gigantomahia și are o aventură galantă cu Ariadne, aflată în pribegie.” (Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 152)

[305] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 152.

[306] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 153.

[307] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 153.

[308] Pentru detalii despre cultul lui Dionysos vezi: Hans-Josef KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity...*, pp. 106-117.

[309] „Pe toți acești începători ai răutății am să-i numesc părițni ai unor mituri fără de Dumnezeu și ai unei superstiții care are în ea moartea; ei au sădit în viață misterele, sămânța răutății și a stricăciunii.” (*Cuvânt către elini*, SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri*, partea întâia (PSB 4) trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, pp. 78-79)

[310] „Mai era numit: *Bimater* („din două mame”, întrucât Semele l-a purtat în pântece, apoi Iupiter în coastă) și *Nyctelius* („nocturnul”, deoarece *Orgiile* sau *Nycteliile* în cinste lui se celebrau noaptea). (*Cuvânt către elini*, SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri...*, p. 69)

[310] *Cuvânt către elini*, SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri...*, p. 70.

cuprinse de un delir orgiastic.”[311] Acest ritual avea legătură cu succesiunea anotimpurilor și era precedat de abstinența sexuală și alimentară a respectielor preotese pentru ca, în timpul procesiunii, să atingă ceea ce poartă numele de *delir sacru*.

Demeter era o zeiță ce patrona „agricultura, legislația și viața civilizată.”[312] Având un cult originar (probabil) din Creta, în vremuri străvechi „nu fusese decât o personificare a vegetației primăverii și a fertilității pământului.”[313] Cu timpul însă, zeița Demeter va fi supranumită în imnuri drept „Glia Mamă a tuturor și cea care le dăruiește din belșug totul” (etimologic, *Demeter* vine de la două cuvinte grecești care înseamnă: „glie” și „mamă”). Fiind una dintre cei 12 zei olimpieni, Demeter era „fiica lui Zeus și mama Persefonei. Era reprezentată plastic aproape întotdeauna cu solemnitate matronală, dar cu mari plete aurii, uneori într-un car tras de cai sau dragoni, alteori șezând pe tron sau în picioare, alături de fiica sa Persefona.”[314] Precum toți zeii agrari ai antichității, Demeter „reflectă probabil transformările radicale, impuse de psihologia și traiul individului și societății, de revoluția agrară, care a însemnat de fapt constituirea civilizației.”[315] Extrem de răspândit în lumea antică, „persistența cultului pentru Demeter în Grecia nu a putut fi anulată cu desăvârșire nici de creștinism; sanctuarul de la Eleusis a fost distrus de regele got Alaric, în anul 396, dar cultul zeiței patronale nu a dispărut definitiv” – după cum precizează Victor Kernbach.[316]

Pe lângă închinarea atribuită acestor zei, Pergamul era considerat primul oraș din Asia în ceea ce privește cultul imperial. Craig R. Koester este de părere că tocmai „cultul imperial era sursa mândriei civice”[317] a pergamezilor. „Templul acestuia fusese ridicat în anul 29 î.Hr. în onoarea lui Augustus, ceea ce dovedește o strânsă relație cu Roma. Din acest moment, Pergamul a continuat să fie lider în ceea ce privește cultul împăratului. Un al doilea templu alocat cultului imperial a fost construit pe timpul

---

311 *Cuvânt către elini*, SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri...*, p. 69.
312 Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 143.
313 Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 143.
314 Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 143.
315 „Inventând agricultura și așezându-se în formații locative stabile, satele, omul din ajunul neoliticului a suferit un șoc cultural, compus pe de o parte din bucuria avantajului de a nu mai depinde de hrana incidentală și neîndestulătoare, pe de altă parte, din tristețea renunțării la deprinderile milenare de ins rătăcitor, lipsit de constrângere, în natură.” (Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 143)
316 „Demeter era celebrată în cadrul serbărilor *Thesmophoria*, dar mai cu seamă în *Misterele Eleusiene*, desfășurate în orașul Eleusis și având un caracter inițiatic (acolo sera numită cu numele tainic *Deo*, uneori *Doso* sau *Dos*). La Eleusis, zeița era considerată cea care dăruise oamenilor toate binefacerile agriculturii, dar și tot ceea ce implică statornicia omului într-o viață civilizată (locuință stabilă, căsătoria, statutul juridic al societății, viața pașnică, o alimentație mai rațională, mai sănătoasă și mai prevăzătoare, omul putându-și face în sfârșit provizii ș.a.).” (VICTOR KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 144)
317 C. KOESTER, *Revelation...*, p. 284.

lui Traian... Aceste două temple le preced pe cele din Efes și Smirna, iar această întâietate a însemnat mult din toate punctele de vedere. Comparat cu celelalte orașe, aici avem de-a face cu cel mai intens cult al lui Cezar. În celelalte orașe creștinii erau în pericol doar o zi pe an, când se aduceau jertfe în cinstea împăratului. În Pergam, creștinii erau în pericol în fiecare zi a anului din acest motiv."[318]

La rândul lor, „monedele din Pergam descriu templul cu zeii Romei care-l încoronează pe Augustus ce este îmbrăcat într-o superbă ținută militară. Nu întâmplător portretul fiarei din Apocalipsa a fost asociată cu această devoțiune populară care promova ideea unei puteri de neînvins (Apoc. 13.4,7). Jocurile erau și ele parte din acest cult, iar lideri gimnaziilor locale luau și ei parte. Cântăreții din orașele provinciei compuneau și ei muzică pentru templul imperial."[319] Totul conducea spre această devoțiune față de împărat. Frenezia acestei închinări depășea din punct de vedere emoțional chiar și afecțiunea față de zei, mai cu seamă că împăratul era totuși o persoană reală, deci mult mai „accesibilă" în ceea ce privește mentalul colectiv. Religiozitatea locuitorilor din Pergam a reprezentat un mediu ostil și provocator pentru comunitatea creștină.

1.2.4. TIATIRA – „Castelul Alb"

Orașul Tiatira (Θυάτειρα) era situat la aproximativ 50 km de coasta Mării Egee și la 80 km de Izmir. Făcea parte din regatul Lydiei, „o împărăție bogată din vestul Asiei Mici (acum nord-vestul Turciei), care – potrivit mitologiei grecești – era casa zeului Arachne."[320] Fiindcă se afla în Câmpia Akhisar, care era supranumită „Castelul alb", orașul a împrumutat, cu timpul, această denumire. Menționată pentru prima dată în Faptele Apostolilor 16, când Pavel și Sila (probabil și Timotei) călătoresc la Filipi, unde întâlnesc o femeie pe nume Lidia, care provenea din Tiatira. Acest oraș ne apare drept localitatea de proveniență a Lydiei deși, așa cum vom vedea, nu cunoaștem detalii despre începuturile creștinismului pe aceste meleaguri.

Istoria Tiatirei este, în felul ei, fascinantă. „De-a lungul secolului al V-lea î.Hr., perșii dețin controlul asupra aceste regiuni, urmați de Alexandru cel Mare spre sfârșitul secolului al IV-lea î.Hr. La începutul secolului al III-lea î.Hr., regele Seleucid Seleucus I Nicator refondează orașul și stabilește acolo armata."[321] Astfel, Tiatira devine o „garnizoană de frontieră"[322], urmând să joace un rol din ce în ce mai însemnat

[318] G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, pp. 179-180.
[319] C. R. KOESTER, *Revelation...*, p. 284.
[320] K. N. DALY, *Greek and Roman Mithology A to Z*, Facts On File, New York, 2004, p. 80.
[321] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece and Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 328.
[322] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 201.

în următoarele decenii. Era primul pas în devenirea sa ca oraș, dar și momentul când începea să fie luată în considerare din punct de vedere socio-politic. Cu acest statut – de fortăreață militară – va deveni, în 189 î.Hr. parte din împărăția Pergamului care era condusă de attalizi, iar după ce Attalus III și Pergamul vor capitula în fața romanilor, în anul 133 î.Hr., Tiatira va intra sub dominația definitivă a acestora din urmă.

Așezat la întretăierea mai multor rute importante care duceau spre nord-vest la Pergam, spre sud-est la Sardes și spre sud-vest la Magnesia și Smirna, Tiatira devine un centru industrial și comercial de înaltă ținută. „A fost, de asemenea, un centru manufacturier important; dintre meșteșugurile care se știe că au fost practicate acolo putem menționa vopsitul, confecționarea de haine, olărit și prelucrarea aramei.”[323]

Importanța crescândă a acestui oraș este confirmată și de vizitele împăratului Hadrian (în jurul anului 124 d.Hr.) și a împăratului Caracalla (în 214 d.Hr.). „Caracalla transformă orașul în centrul judiciar al întregului district, iar locuitorii răspund împăratului prin devoțiune și atribuirea titlului de salvator al Tiatirei.”[324]

În ceea ce privește existența unei comunități iudaice în Tiatira, evidențele sunt ambigue. Un argument minor și oarecum colateral este cel al Lidiei, vânzătoarea de purpură, care se trăgea din acest oraș și pe care Sfântul Pavel o întâlnește în Filipi (Fapte 16.13-14). „Dacă aderarea ei la iudaism începuse în Tiatira, aceasta ar putea sugera existența unei comunități iudaice acolo, dar dacă ea s-a conectat cu iudaismul abia mai târziu, atunci această sugestie n-ar mai fi valabilă. Totuși, o inscripție din secolul al II-lea sau al III-lea menționează un *sambatheion* în Tiatira. Ar putea fi o referire la *sabbateion* sau „Casa de Sabat”, deși, fiind localizată într-o zonă legată de Caldei, ar putea fi la fel de bine vorba de Sibyl Sambathe. Rămâne cert că, dacă a existat o comunitate iudaică în Tiatira, nu avem nicio mențiune că s-ar fi aflat în conflict cu creștinismul local.”[325]

Pe de altă parte, originea bisericii din Tiatira este necunoscută. Dacă luăm – din nou – în calcul episodul din Faptele Apostolilor 16.13-14 și îl localizăm în jurul anului 50 d.Hr., atunci putem specula – alături de Craig R. Koester[326] – că Lidia ar fi adus creștinismul și în localitatea natală. Doar că, așa cum știm, nu există nicio mențiune textuală că această femeie s-ar fi întors în Tiatira după convertire. Totuși, putem afirma că „prin anii 80 d.Hr. exista probabil o congregație în oraș, de vreme ce Apocalipsa compară faptele dintâi ale unui grup cu cele actuale (Apoc. 2.19).”[327]

---

[323] M. J. S. RUDWICK & C. J. HERMER, „Tiatira”, în *Dicționarul...*, p. 1287.
[324] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, p. 329.
[325] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 295.
[326] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 295.
[327] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 295.

Chiar și menționarea profeților din Tiatira (Sf. Ap. Ioan însuși fiind etichetat drept profet) dovedește, indirect, o anume vechime a bisericii. De asemenea, decăderea pe care scrisoarea o menționează – urmarea învățăturii Izabelei (2.20) – presupune că această comunitate funcționa de ceva vreme. Faptul că au ajuns să ofere sacrificii zeităților greco-romane ne face să ne gândim la un timp de coabitare cu acest spațiu, deci o oarecare longevitate a comunității. Potrivit lui D. E. Aune, „o biserică creștină nu a existat în Tiatira înainte de finele secolului I, deși Epifanius considera că întregul oraș a devenit montanist (cca. 200d.Hr.)."[328] Această ultimă mențiune este data maximă pe care o putem lua în calcul privitoare la fondarea bisericii, adică undeva după anul 80 d.Hr. Prin urmare, între fondarea bisericii și scrierea acestei scrisori n-ar fi trecut multă vreme, având aici de-a face cu o comunitate relativ tânără.

1.2.4.1. Inadecvări și sârguință

Tiatira este „cel mai mic dintre cele șapte orașe menționate, dar care primește cea mai lungă dintre cele Șapte Scrisori."[329] Craig R. Koester[330] observă că exegeza clasică ne-a lăsat să înțelegem că orașul nu avea o impozanță anume, ba dimpotrivă ar fi șters din toate punctele de vedere. Este suficient să-i menționăm, dintre clasici, pe William Ramsay și Colin Hemer care, alături de alții, au susținut această teorie. Multă vreme s-a crezut că Tiatira nu avea nimic de oferit lumii prin ea însăși, nici prin arhitectura, nici prin cultura și nici prin rolul ei politic și social. Și totuși, studiile recente, pun la îndoială această prezumție. Cu toate că orașul nu avea o întindere considerabilă și nici o populație foarte numeroasă, „asemenea Efesului, Smirnei și Pergamului, Tiatira găzduia nu puțini oameni de afaceri greci și macedoneni, dar și cetățeni romani."[331] Arheologia scoate la iveală o dezvoltare economică importantă, iar istoricii ne conving de faptul că locuitorii Tiatirei au reușit – prin muncă și seriozitate – să depășească o serie de neajunsuri inerente, ba chiar să concureze cu marile orașe din jur.

Din cauza situării geografice – în întinsa câmpie Akhisar –, Tiatira „nu se bucura de resurse naturale îndestulătoare."[332] Cu toate acestea, locuitorii Tiatirei au reușit să exploateze la maximum ce-au avut la îndemână. Așa se face că „agricultura era principala lor activitate și prima sursă în materie de venituri. Cultivau cu succes măslini, produceau ulei de măsline, dar și grâu, bumbac, struguri, pepeni și stafide.

---

[328] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 201.
[329] R. L. THOMAS, *Revelation 1*-7..., p. 205.
[330] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.
[331] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.
[332] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., p. 328.

Zona era renumită inclusiv pentru faimoasa producție de tabac.”[333] Aceste culturi, dar și priceperea de a le pune în valoare, au transformat orașul într-un veritabil producător în domeniile mai sus menționate. Exportau la prețuri convenabile tot felul de alimente și mirodenii, pătrunzând astfel pe piața antică a bunurilor de consum.

Ca și cum inadecvarea geografică n-ar fi fost îndeajuns, Tiatira a fost zguduită de un cutremur în jurul anului 25 î.Hr. Cataclismul a produs pagube însemnate, dar locuitorii nu s-au demoralizat. Orașul „a fost reconstruit cu ajutorul Romei, iar la scurt timp rezidenții au construit un portic impresionant cu colonade pe care l-au dedicat lui Augustus ca „fiu al lui Zeus”. De-a lungul primului secol, Vespasian și Domițian au refăcut și întreținut drumurile locale la un înalt nivel, asigurând alimentarea orașului cu apă printr-un apeduct.”[334] Ceea ce părea fatidic la început s-a transformat, pe termen lung, într-un avantaj. Roma a fost sensibilizată de drama celor din Tiatira, iar sprijinul fost substanțial.

Descoperirile arheologice recente au scos la iveală ruinele Tiatirei. „În centrul orașului, pe locul unde se află acum Spitalul Statal, arheologii au descoperit un mormânt și câteva ruine elenistice. Alte artefacte descoperite în sit indică prezența umană începând cu anul 3000 î.Hr. Pe micul deal unde se află spitalul arheologii cred că înainte se afla acropolisul orașului.”[335] Toate aceste date, precum și analiza lor sinergică, nu fac altceva decât să demonstreze importanța acestei localități. Deși aflată într-o zonă defavorizată și, la prima vedere, lipsită de avantaje de care alte orașe se bucurau, Tiatira a reușit să se depășească pe sine, într-o permanentă confruntare cu istoria și destinul. Cel mai mic dintre orașele menționate în Apocalipsa devine totuși important și se integrează cu succes în viața economică a timpului.

Deși nu avea impozanța politică și socială a Efesului, „orașul a fost foarte cunoscut în toată regiunea ca centru meșteșugăresc. Lucrătorii orașului erau organizați în corporații și bresle profesionale care la un moment dat trebuie să fi fost foarte active. Mai exact, în oraș își desfășurau activitatea brutari, vopsitori, tăbăcari, țesători, ceramiști, croitori, cizmari, turnători de metale, artiști în bronz ș.a.m.d. Aceste bresle aveau un caracter de monopol și nu era deloc ușoară exercitarea meseriei în afara lor.”[336]

Pe lângă cele menționate, Tiatira a fost renumită în special pentru producția de purpură. O tagmă impresionantă de producători era dublată de o alta de comercianți. Istoria confirmă existența unor asociații care controlau producția propriu-zisă, prețul final și modul de distribuție. „Una dintre caracteristicile proeminente ale Tiatirei o

[333] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., p. 328.
[334] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.
[335] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., p. 330.
[336] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă*..., p. 285.

reprezintă aceste asociații de tip economic care includeau tagme ale croitorilor, brutarilor, tăbăcarilor, olarilor, confecționerilor de pânzeturi, comercianților de lână și de sclavi, pantofarilor, vopsitorilor și prelucrătorilor de cupru."[337]

Desigur, aceste asociații nu ființau doar în Tiatira, ci erau în mare vogă în toată Asia Mică. Viața economică și comunitară a întregii provincii se modela în jurul acestor entități, în special în regiunea Lidia. „În mai multe orașe din această arie – cum ar fi: Tiatira, Filadelfia și Hierapolis –, asociațiile acestea înlocuiau adesea structura civică obișnuită. Deși aparent erau un fel de *collegia* față de care romanii se raportau într-o manieră pragmatică, ele aveau propria lor continuitate și controlau viața comunității până la detaliu."[338] Era mai mult decât comerț, am putea spune, era un mod de viață. Întreaga dinamică socială gravita în jurul acestora, fiind reprezentative în raporturile de autoritate și nu numai.

Producerea și comercializarea purpurei reprezenta activitatea economică cea mai avantajoasă. Deși presupunea multă știință și migală, extragerea acestei vopsele exorbitant de scumpe a inclus orașul în lanțul marilor parteneri de afaceri ai lumii antice.

1.2.4.2. Sub semnul lui Apollo și Artemis

Devoțiunea locuitorilor din Tiatira gravita în jurul zeului Apollo și a sorei lui Artemis. Apollo era „unul dintre cei mai mari zei olimpieni și singurul care apare cu același nume deopotrivă în mitologia greacă și romană. Fiul lui Zeus și a lui Leto, frate cu Artemis, frate vitreg cu Hermes și tată al zeilor Aristaeus și Asclepios. Apollo avea mai multe funcții: era zeul poeziei, muzicii, preoției, profeției și vindecării... devenind un fel de zeu-soare al antichității, reprezentat ca și un zeu veșnic tânăr, drept, înțelept și de o frumusețe răpitoare."[339]

Atât poezia, cât și divinația erau atribuite lui Apollo. „Poezia condensa și dădea formă cunoașterii, în timp ce divinația manifesta în folosul oamenilor înțelepciunea zeilor; poezia, care avea ca obiect povestirea mitică, orienta în funcție de un sistem normativ general; divinația, în schimb, răspunde exigențelor particulare, având scopul de a dirija din nou spre căile sistemului normativ."[340] Așa s-a născut oficiul de prezicător (*mantis*), care era singura persoană autorizată și credibilă pentru a descifra voința și mesajul zeilor. Cu toate acestea, deși „toți zeii puteau trimite semne prin care își arătau în mod încifrat voința, numai lui Apollo îi reveneau inventarea artei de a le interpreta și puterea de a dărui această artă."[341]

---

[337] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 201.
[338] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 108.
[339] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, p. 12.
[340] Paolo SCARPI, „Religia greacă", în G. Filoramo (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, pp. 313-314.
[341] Paolo SCARPI, „Religia greacă", în G. Filoramo (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, pp. 313-314.

Artemis sau Diana (după numele roman), a descris pe larg în contextul orașului Efesul (vezi: *infra*, pp. 40-41). Ca o sinteză, trebuie să reținem că era „zeița fecioară a vânătorii, a animalelor sălbatice și a fertilității. De asemenea, era adorată ca zeitate a nașterilor, deoarece, conform unor mituri, a ajutat-o pe mama ei atunci când aceasta a născut gemeni.”[342] Cei doi frați – Apollo și Artemis – „s-au născut pe insula Delos, unde și-au petrecut copilăria. Când tânărul a crescut, tatăl i-a făcut cadou un car tras de lebede, pe care Apollo l-a folosit pentru a-și părăsi insula natală și pentru a se îndrepta, mai întâi, spre insula hiperboreenilor, apoi spre Delfi, unde a trăit una dintre primele și cele mai importante aventuri ale sale.”[343] Apollo avea un rol proeminent, chiar și în raport cu sora lui, Artemis. Locuitorii Tiatirei au dezvoltat un cult aparte pentru acest zeu, cu sărbători fastuoase și celebrări rituale dintre cele mai sofisticate.

„Mama zeilor, *Mater*, a cărui cult era larg răspândit în Asia Mică, era de asemenea la mare cinste în Tiatira, doar că se numea Tyche, zeița furtunii. Acest cult ajunsese în Tiatira din Pergam și îi mai includea pe Dionysos Kathegemon (Liderul), care era legat de dinastia conducătoare a Pergamului; Zeus Keraunisos; Asclepios Salvatorul, care era asociat cu Hygeia și Heracle.”[344] Astfel, pe lângă Apollo și Artemis, mai existau și alte zeități secundare în panteonul local al Tiatirei.

Așa cum am observat și în cazul altor orașe, cetățenii de frunte ai Tiatirei erau și ei implicați activ în cultul lui Augustus. Craig R. Koester[345] menționează cazul lui C. Julius Zenon care a devenit mare preot provincial în primul secol. După moartea lui a fost venerat ca un erou de către adepți și s-a bucurat de o faimă foarte mare. Undeva cu anul 2 î.Hr., un alt tiatiran celebru a fost mare preot al cultului imperial și supraveghetor al jocurilor organizate în cinstea împăratului. „Tiatira avea un cult municipal al împăratului în care inclusiv femeile slujeau ca și preotese, iar unele dintre acestea aduceau ofrande soției lui Augustus.”[346]

Precum celelalte orașe ale Asiei Mici, politeismul Tiatirei era dublat de cultul imperial, subtilitate care trebuie înțeleasă și prin conjunctura politică în care se găsea. Aceste orașe erau, într-un fel, dependente de Roma, fapt care atrăgea după sine o oarecare formă de servilism. Pe de altă parte, Imperiul Roman avea avantaje materiale și strategice întreținând cele mai cordiale relații cu aceste localități.

---

342 L. T. VALERO, *Enciclopedie de mitologie*, Teora, București, 2008, p. 126.

343 Aventura se referă la descoperirea adulterului dintre zeul Ares (născut din Zeus și Hera) și zeița Afrodita. După ce Apollo o dă în vileag pe Afrodita, spunând-o soțului ei Hefaistos, „acesta a pregătit niște lanțuri invizibile care puteau prinde în capcană pe oricine, inclusiv pe zei, la cea mai mică mișcare. A așezat aceste lanțuri în patul său și i-a prins pe Afrodita și pe Ares în timp ce se împreunau.” (L. T. VALERO, *Enciclopedie de mitologie*..., pp. 124-125)

344 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.

345 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.

346 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 295.

În opinia lui C. J. Hemer[347], aceste asociații reprezentau adevărate instituții care se remarcau prin religiozitate, pragmatism și persistență. Din punct de vedere religios, „zeul Apollo Tyrimneaus era privit ca patron al asociațiilor și sărbătorile acestora erau ocazii esențialmente religioase, fiind organizate întotdeauna în templu."[348] În ceea ce privește pragmatismul și persistența, trebuie remarcat că sediile acestora asociații ocupau întotdeauna zona centrală a orașelor. Încă de atunci existau anumite zone comerciale și financiare în centrul localității, un fel de spații rezidențiale și elitiste datorită acestor instituții atât de puternice.[349] Acestea reprezentau adevărate vârfuri de lance în promovarea idolatriei, nu doar instituții economice.

1.2.5. SARDESUL – „Orașul lui Cezar"

Orașul Sardes (Σάρδεις) este, alături de Filadelfia, Tiatira și Magnesia, „unul dintre cele mai importante orașe ale Lydiei."[350] După cum relatează istoricul Strabon, este vorba de „un oraș mare, mai tânăr decât războiul troian, vechi totuși, având o cetățuie bine întărită; el a fost capitala lidienilor pe care poetul îi numea meoni, iar urmașii, maeoni, unii referindu-se la aceiași lidieni, alții, la alte seminții; dar mai bine este să se considere aceiași (cu lidienii)."[351] Capitală a Lydiei antice, „topografia acestei regiuni poate fi descrisă ca un complex, o densitate de lanțuri muntoase separate prin văi numeroase și fertile."[352]

Avem aici „un alt oraș asiatic menționat doar în cartea Apocalipsei."[353] Situat pe una dintre lanțurile de dealuri aluvionare care făceau trecerea de la câmpia Hermus la înălțimile Muntelui Tmolus[354], acesta se bucura de o geografie favorabilă. Fiecare dintre aceste dealuri aveau mici platouri alungite cu margini abrupte. Erau străjuite la nord de un spațiu abrupt și la sud de o limbă de pământ care le conecta cu Muntele Tmolus. Ținând cont de aceste detalii, Sardesul era ca o fortăreață militară constituită în mod natural. Mica limbă de pământ spre sud făcea posibil accesul doar dintr-o

---

[347] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 109.
[348] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 109.
[349] Pentru detalii vezi: C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 109.
[350] Edward FARR, *History of the Assyrians, Chaldeans, Medes, Lydians and Carthaginians*, Robert Carter & Brothers, 1850, p. 164.
[351] STRABON, *Geografia*..., vol. 3, p. 217.
[352] Rose Lou BENGISU, „Lydian Mount Karios", în Eugene N. LANE (ed.), *Cybelle, Attis and Related Cults: Essays in Memori of M. J. Vermaseren*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 1.
[353] Pentru detalii vezi: L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 124.
[354] Acest lanț muntos „se numește astăzi Boz Dag, adică *Munții gri*, atingând o altitudine de 2.152 de metri. Lanțul Tmolus a fost asociciat cu primele legende și mitologii ale anticei Lydia, fiind considerat locul de naștere ai lui Zeus și Dionysos." (Rose Lou BENGISU, „Lydian Mount Karios", în Eugene N. LANE (ed.), *Cybelle, Attis and Related Cults...*, p. 2)

singură direcție, iar dacă la acest detaliu adăugăm marginile abrupte, atunci înseamnă că Sardesul era un oraș ușor de apărat.[355]

Muntele Tmolus avea el însuși o istorie aparte. „Potrivit unor tradiții străvechi, pe acest munte s-a născut Dionysos și Zeus. Așa stând lucrurile, Sardesul devine proeminent încă din primul mileniu î.Hr, când a servit drept centru al puterii pentru Împărăția Lydiană (împărăție care la vremea aceea stăpânea peste jumătate din Asia Mică).”[356] Istoricul antic Strabon observă cum Sardesul „este dominat de Tmolus, un munte acoperit cu culturi, care are pe culmea sa un observator o estradă de piatră albă, operă persană, de la care se pot vedea câmpiile dimprejur și mai ales câmpia Caystrului.”[357]

Privilegiat din punct de vedere geografic, Sardesul era traversat de cinci rute principale la acea vreme: spre Filadelfia și Laodiceea în direcția sud-est; spre Amonia în est; spre Tiatira în nord; spre Magnesia și Smirna în nord-vest și spre Efes în sud.[358] Datorită poziționării sale strategice, „orașul putea servi simultan drept santinelă, vamă și piață pentru toți negustorii care-l traversau. De asemenea, putea să controleze o bună parte a traficului care venea dinspre coastă spre interior, între impunătorul imperiu ahemenid din nord și est; și importantele porturi ale Efesului și Miletului din sud, ca și Smirna și Phokaia în vest.”[359] Pentru acele vremuri, a fi plasat la răscrucea celor mai importante drumuri însemna foarte mult. Comerțul avea în primul rând de câștigat, dar și schimbul resurselor naturale și a forței de muncă.

Proeminența Sardesului a crescut exponențial începând cu secolul VII î.Hr., când a devenit „cel mai important oraș și capitala regatului Lydia”[360]. A fost, de asemenea, primul oraș din Asia Mică în care a fost bătută monedă de aur și de argint. Primii conducători lidieni au aparținut dinastiei heraclidiene, apoi dinastiei mermnadice, a cărui prim rege a fost Gyges. Cel mai faimos dintre regii lidieni a fost Croesus (561-547 î.Hr.), căruia i s-au închinat multe imnuri și reprezentări artistice. De-a lungul glorioasei lui domnii au activat două dintre cele mai mari personalități ale lumii antice:

---

[355] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 240.

[356] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, p. 303.

[357] „În jur locuiesc lidieni, misieni și macedoneni. Din Tmolus curge Pactolos care, în vechime, căra la vale nisip plin de aur; din acest aur provin, după câte se spune, averile fabuloase ale lui Croesus și ale strămoșilor lui. În prezent, nisipul e lipsit de aur, din câte se spune.” (STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 217)

[358] Pentru detalii, vezi L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation...*, p. 124.

[359] Elspeth R. M. DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 18-19.

[360] „Regiune antică din vestul Anatoliei. Situată în Turcia actuală și mărginită la vest de Marea Egee, i-a influențat profund pe grecii ionieni ai sec. VII și VI î.Hr., prin dezvoltări economice cum ar fi producerea de monede din metal. Zona a fost cucerită de perși sub Cirus cel Mare (546 î.Hr.). Ulterior a trecut sub stăpânirea Siriei și Pergamului, iar sub romani a făcut parte din provincia Asia.” (C. MARINESCU (coord.), *Enciclopedia concisă britannica...*, p. 1355).

Esop, frigian prin naștere și Solon, mare jurist al Atenei dar care a petrecut un timp îndelungat în Sardes.[361]

Această perioadă de pace și prosperitate avea să se încheie printr-un război purtat de regele persan Cir împotriva lidienilor. Așa se face că, în jurul anului 546 î.Hr., Sardesul trece sub stăpânirea persană. De-a lungul acestei dominații, Sardesul devine capitala provinciei și cel mai important oraș persan din Asia Mică. Este, de asemenea, punctul terminus al Drumului Regal în partea de vest, care face legătura între Asia Mică și capitala Imperiului Persan, Susa.[362]

Orașul a fost parțial distrus în anul 499 î.Hr. de către atenieni care, ajutați de ionieni, au început un război împotriva perșilor. Între anii 490 și 480 î.Hr., regii persani Darius I și Xerses I au folosit Sardesul bază de război, unde era masată armata ce lupta împotriva grecilor. Deși au avut câștig de cauză, Imperiul Persan nu va mai scrie prea multă istorie pentru că, în anul 334 î.Hr., Alexandru cel Mare îi va cuceri, iar Sardesul trece imediat sub jurisdicția acestuia până la moarte. Preia orașul după ce trecuse prin fortificări anterioare solide[363], ziduri și pilaștrii care au făcut „obiectul comentariilor ulterioare ale autorilor greci..., Alexandru însuși fiind impresionat de fortificațiile de pe acropolisul din Sardes... transformându-le în propria sa reședință."[364] După acest moment, orașul a intrat sub controlul regilor seleucizi (între 281-190 î.Hr.), devenind unul dintre cele trei centre ale acestei dinastii.

În anul 188 î.Hr., în urma unor tratative asupra cărora nu insistăm, Sardesul este oferit de regele seleucid Antiochus III lui Eumenes II, regele Pergamului. În această postură va fi orașul când, în 133 î.Hr., va trece definitiv sub dominație romană.[365] Între aceste două date, 188-133 î.Hr., Sardesul a fost un oraș liber, „fiind o parte din imperiul Pergamului, pentru ca abia apoi să devină parte din provincia romană a Asiei."[366]

---

[361] Pentru detalii privind Sardesul în vremea acestui împărat vezi: John Griffiths PEDLEY, *Sardis in the Age of Croesus*, University of Oklahoma, Oklahoma, 2000.

[362] Pentru detalii asupra primului imperiu persan – Imperiul Ahemenid – vezi: Elspeth R. M. Dusinberre, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

[363] Pentru detalii vezi: Elspeth R. M. Dusinberre, *Aspects of Empire*..., pp. 47-49.

[364] Elspeth R. M. DUSINBERRE, *Aspects of Empire*..., p. 49. Pentru detalii vezi: George M. A. HANFMANN & J. C. WALDBAUM, *A Survey of Sardis and the Major Monuments Outside the City Walls*, Harvard University Press, Londra, 1976; Fikret K. YEGÜL, *The BathßGzmnasium Complex at Sardis*, Harvard University Press, Londra, 1986; Eric HOSTETTER, *Lydian Architectural Terracottas: A Study in Tile Replication, Display and Technique: The Archaeological Exploration of Sardis*, Scholars Press, Atlanta, 1994.

[365] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., pp. 303-305; Andrew RAMAGE, *Lydian Houses and Architectural Terracottas*, Havard University Press, Londra, 1978.

[366] E. J. BANKS, în James ORR (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*..., vol. 4, p. 2692. Pentru o amplă analiză a perioadei seleucide vezi: Susan Sherwin-WITHE & Amélie KUHRT, *From*

După o perioadă de dezvoltare fulminantă, în anul 17 d.Hr., orașul a fost distrus de un cutremur. Printr-o voință de fier și cu eforturi uriașe, a fost totuși reconstruit, uimind prin arhitectură și viață socială. „Sub Tiberiu, romanii a ajutat Sardesul să se redreseze scutindu-l de taxe pe cinci ani, oferindu-i asistență financiară și trimițând supraveghetori specializați pentru a coordona reabilitarea. De-a lungul decadei ce-a urmat, multe clădiri au fost reparate, o stradă cu colonade și un apeduct a fost construit, dar și un teatru, un stadion și un gimnaziu. În schimbul acestei gratitudini însă, locuitorii s-au văzut siliți să adopte titlurile imperiale, orașul numindu-se *Sardesul Cezarean*. Tiberiu era *Întemeietorul orașului*, iar cetățenii l-au onorat ridicând monumente în cinstea lui.”[367] Acest al doilea împărat al Imperiului Roman, pe numele lui întreg *Tiberius Claudius Nero Cezar*, s-a născut în anul 42 î.Hr., fiind fiul vitreg al lui Augustus (fiul Liviei). A fost împărat între anul 4 și 19 d.Hr., după care s-a retras pe insula Capri și a murit din cauze naturale în anul 37 d.Hr., la Misenum.[368]

La numai nouă ani de la dezastru, „Sardesul primește, împreună cu alte zece orașe din Asia Mică, onoarea de a obține un templu imperial.”[369] Generozitatea lui Tiberiu este răsplătită astfel printr-o devoțiune extraordinară față de cultul împăratului, situație în care se găseau toate orașele mari ale Asiei Mici.[370]

1.2.5.1. Prosperitate și idolatrie

Pe lângă posibilități agricole însemnate, zona Sardesului s-a remarcat și prin păduri întinse. „Copacii includeau pini, ienuperi, cedri, stejari, sicomori, fagi și plopi, dar nu lipseau nici pomii fructiferi.”[371] Pe această bogăție a resurselor naturale s-a pliat, cu un deosebit succes, o industrie meșteșugărească importantă.

În primele două secole creștine, Sardesul a fost un centru administrativ însemnat, bucurându-se de o prosperitate extraordinară. Orașul „avea o populație impresionantă, atingând chiar 100.000 de locuitori.”[372] Importanța demografică a localității nu este decât o confirmare, poate mai mult indirectă, a puterii sale economice. Odată cu creșterea

---

Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire, University of California Press Berkeley, Los Angeles, 1993.

[367] C. R. Koester, *Revelation...*, p. 310.

[368] Lesley ADKINS & Roy A. ADKINS, *Handbook to Life in Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 21. Pentru detalii biografice privitoare la Tiberiu vezi: Robin SEAGER, *Tiberius*, Blackwell Publishing, Malden, 1972; Paul A. ZOCH, *Ancient Rome: An Introduction History*, University of Oklahoma Press, Norman, 1998, p. 241-245; David SHOTTER, *Tiberius Caesar*, Routledge, Oxon, 1992; Theodor MOMMSEN, *A History of Rome Under the Emperors*, Routledge, Londra, 1996, pp. 113-132.

[369] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 134.

[370] Pentru o amplă sinteză asupra istoriei Sardesului în lumina descoperirilor arheologice vezi: George M. A. HANFMANN & William E. MIERSE, *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958-1975*, Harvard University Press, Londra, 1983.

[371] Elspeth R. M. DUSINBERRE, *Aspects of Empire...*, p. 21.

[372] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, p. 305.

numărului de locuitori, posibilitățile se înmulțesc, resursele și, bineînțeles, oportunitățile de dezvoltare.

Existau cel puțin trei tagme de meșteșugari în Sardes: textiliștii, aurarii și constructorii. Textiliștii aveau, la momentul scrierii Apocalipsei, o tradiție multimilenară. Săpăturile arheologice desfășurate în regiunea anatoliană arată cum „omul abandonează blănurile pentru primele textile. Cea mai veche bucată de stofă țesută – un material textil din in tors, care nu mai poate fi reconstituit în forma sa inițială – are o vechime de cel puțin 9000 de ani și a fost confecționată, se știe cu siguranță, cu ajutorul unui război foarte simplu."[373]

Dinamica vieții economice era generată și de comerțul cu sclavi ce înflorise în această zonă într-un mod deosebit. Mărturiile confirmă că Sardesul „era un centru regional pentru afacerile cu sclavi pe teritoriul Imperiului Roman"[374], fapt care propulsa orașul în rețeaua comercială a lumii.

Asociat de către istorici cu Laodiceea, Sardesul era la rândul lui un oraș bogat. Aceste două cetăți aveau „comunități prospere din punct de vedere comercial, fapt pentru care scriitorul Apocalipsei vorbește ironic despre amândouă: laodiceeni ne apar ca fiind bogați dar în realitate săraci (3.17), în vreme ce creștinii din Sardes au reputația că sunt vii, dar de fapt sunt morți (3.1). Se pare că ambele comunități erau bine înfipte în realitatea vremii și, din punctul de vedere al vizionarului, poate chiar prea bine."[375]

Săpăturile arheologice începute în anul 1958 au dezvăluit „prezența unei importante sinagogi în Sardes care datează cel mai devreme din prima jumătate a secolului III. Nu putem știi dacă această sinagogă exista încă din secolul I, dar putem fi convinși că orașul găzduia un număr impresionat de evrei. O altă evidență indică prezența unei comunități anterioare datei când s-a scris Apocalipsa și consideră că avem de-a

[373] „Cea mai veche fibră folosită la țesut a fost inul de cultură, obținut dintr-un soi sălbatic. Planta apare pe la 7000 î.Hr. în Mesopotamia și se răspândește de aici până în Europa și în India. Oile sunt domesticite încă din mileniul IX î.Hr., însă rasele timpuri nu au încă lână. Abia pe la începutul Epocii Bronzului, cu 3000 de ani înainte de Hristos, lâna oilor este toarsă și prelucrată în continuare." (Detlef WIENECKE-JANZ (ed.), *Cronica ilustrată a omenirii. Începuturile omului și culturile timpurii*, trad. Alexandru-Ionuț Mihăilescu, Litera, București, 2011, p. 147)

[374] „Potrivit unor inscripții descoperite la finele secolului I d.Hr., se pare că această piață era controlată de oameni de afaceri veniți chiar din Italia." (C. R. KOESTER, *Revelation...*, p. 310)

[375] Se pot face comparații și pe alte paliere. „În timp ce biserici mai sărace și mai puțin proeminente primesc încurajare și asigurare de la văzător (Smirna și Filadelfia), cele bogate și relativ influente sunt apostrofate cu vehemență. Există și o altă corelație semnificativă: Sardes și Laodicea sunt cunoscute ca și centre iudaice, dar cu toate acestea văzătorul nu menționează nicio opresiune din partea iudeilor față de aceste comunități. În contrast, comunitățile sărace și slabe ca Smirna și Filadelfia, unde prezența iudaică este mai puțin semnificativă, iudeii manifestă aversiune sau, în limbajul lui Ioan, avem acea sinagogă a Satanei (2.9; 3.9)." (L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation...*, p. 125)

face chiar cu un centru al evreilor din diaspora. Acest detaliu este confirmat de Iosif Flaviu, potrivit căruia aici locuia o comunitate evreiască bogată și influentă.”[376]

Se speculează că în fruntea celor trei bresle – textiliști, aurari și constructori – se aflau evrei. Cu un simț practic și comercial excelent, aceștia au reușit să pună în mișcare forța de muncă a orașului și să coordoneze lucrurile în direcția profitabilă. O asemenea dezvoltare economică, la care se adaugă un capital mereu crescând, nu putea fi o întâmplare. Bunăstarea se observa în clădirile și infrastructura orașului, așa cum o dovedesc cele mai recente descoperiri arheologice.

Nordul Sardesului s-a conservat mult mai bine, așa că se pot vedea și astăzi ruinele complexului instituțional și marea sinagogă. De remarcat tribunalul și cele trei bazine aferente băilor calde (*tepidaria*), fierbinți (*caldarium*) și reci (*frigidarium*), la care se adăugau și o piscină mai mare pentru înot, dar încăperi destinate masajului.[377] Toate aceste detalii descriu luxul urban de care se bucura Sardesul și-i dovedesc, implicit, bogata activitate economică.

Ca și în cazul celorlalte orașe din Asia Mică, elementul economic se împletea în mod armonios cu cel religios. De-a lungul perioadei elenistice, orașul s-a aflat sub patronajul spiritual al zeiței Artemis a Sardesului și al lui Zeus Polieus. Aceștia erau considerați „protectorii vieții civice”, iar „templul lor, de o mărime impresionantă, fusese ridicat în secolul al II-lea î.Hr.”[378] Istoria confirmă un atașament temporar și față de Artemis a Efesenilor, pe care o considerau aducătoare de victorie, dar și față de Atena Nicephorus – patroana spirituală a Pergamului. „Regiunea Tmolus a fost asociată cu zeița Artemis, care căpătase aici numele de *Tmolia*, cu temple atestate în de-a lungul acestui lanț muntos încă din cele mai vechi timpuri. Aceeași regiune era și gazda zeiței lydiene Cibele, venerată în Sardes prin procesiuni și ritualuri aparte.”[379] În același context trebuie menționată un sincretism între cultul lui Zeus și a lui Artemis, „joncțiune... dovedită de existența imensului cap al lui Zeus descoperit în aria interioară a templului lui Artemis din Sardes, care sugerează aprox. anul 220 î.Hr. Faptul acesta dovedește că Zeus era asociat cu Artemis în templul și spațiul cultic al ei.”[380]

Deși secundar, trebuie totuși menționate cultele lui lui Apocolo, Heracle și Dionysos. Arheologia a scos la iveală sanctuare închinate inclusiv zeiței Hera, considerată în Asia drept *Zeița Mamă*, dar și pentru Men, zeul anatolian al lunii. Și Tyche,

---

[376] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 243
[377] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, pp. 306-308.
[378] C. R. KOESTER, *Revelation...*, p. 310.
[379] Rose Lou BENGISU, „Lydian Mount Karios”, în Eugene N. LANE (ed.), *Cybelle, Attis and Related Cults...*, p. 11.
[380] Rose Lou BENGISU, „Lydian Mount Karios”, în Eugene N. LANE (ed.), *Cybelle, Attis and Related Cults...*, p. 11.

zeul furtunii era venerat. „Cinstea oferită zeităților tradiționale era combinată cu cea oferită casei imperiale. Monedele din Sardes îl înfățișează pe Tiberiu răsărind dintr-un chip de femeie reprezentând Sardesul, iar pe cealaltă parte o avem pe mama sa, Livia, înfățișată precum Demeter stăpânind peste holdele de grâu."[381]

Preoții lui Artemis și Zeus „dețineau importante demnități din punct de vedere civic."[382] Ei organizau festivele și conduceau devoțiunea populară până în cele mai mici detalii. Pentru aceasta, cu o măiestrie îndelung exersată, preoții implicau diferite tagme de adepți. Este cunoscut tribul zeului vinului, Dionysos; cel al zeului frigian al vegetației, Attis; dar și inițiații lui Apollo, precum și a lui Zeus însuși.[383]

Însă, așa cum observăm și în cazul celorlalte orașe asiatice, devoțiunea populară nu se restrângea la cultul zeilor. De la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., Sardesul s-a remarcat printr-o devoțiune imperială impresionantă. După cum știm, „imaginea suveranului înlocuiește prezența sa", iar „această idee rămâne în subtext, în Apocalipsa, chiar dacă ea se referă mai puțin la apropierea de putere și de vizibilitatea politică; autorul este mai ales sensibil față de puterea miraculoasă cu care sunt investite de-acum statuile."[384]

Dacă „primul templu provincial al lui Augustus a fost construit la Pergam în anul 26 î.Hr., atunci Sardesul avea un templu municipal al lui Augustus înainte de sfârșitul secolului al II-lea". Într-un fel de concurență idolatră, acest oraș a surclasat alte locații anterioare, deși fenomenul devoțiunii imperiale era deja larg răspândit.

„Tiberiu era venerat ca zeu, așa cum s-a întâmplat și în cazul lui Caligula și Claudius. Ba mai mult, de-a lungul perioadei flavienilor (69-96 d.Hr.), un cetățean al Sardesului a slujit ca mare preot provincial în cultul imperial."[385] Locuitorii orașului erau recunoscuți pentru notorietatea lor în privința ritualurilor. Nu doar că și-au transformat urbea într-un sanctuar în care totul gravita în jurul celebrărilor, ci au influențat întreaga zonă. După cum am văzut, anumiți demnitari erau angajați într-un fel de sacerdoțiu itinerant, oferindu-și cu entuziasm serviciile religioase.

Istoriografic vorbind, „portretul lui Domițian este contradictoriu, dar este cert că, în Asia, sub domnia lui nu a avut loc nici un fel de urmărire specifică a creștinilor; a fost chiar o perioadă de prosperitate și chiar de solicitudine imperială pentru această

[381] Rose Lou BENGISU, „Lydian Mount Karios", în Eugene N. LANE (ed.), *Cybelle, Attis and Related Cults...*, p. 11.
[382] Pentru detalii vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 311.
[383] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 311.
[384] „Lăsând la o parte problema cinstirii suveranului printr-un cult, fie el admisibil sau nu, adevărata miză a cultului imaginilor pentru creștini este însăși definirea divinului: nu a o transcendență, ci ca o putere." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, pp. 373-374)
[385] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 311.

provincie."[386] Dar dacă totuși Domițian a marcat viața religioasă a Asiei Mici, „faptul se explică prin dezvoltarea cultului imperial la o scară și sub forme neobișnuite. Existau de-acum – la Pergam, de la începutul păcii lui Augustus, și la Smirna, din anul 29 d.Hr. – două locuri de cult care îl asociau pe împărat la ritualul tradițional al Romei victorioase. Dar, începând din anul 89, s-a stabilit un cult dinastic al Auguștilor pentru a onora pe cei trei împărați flavieni, cei doi defuncți și monarhul domnitor."[387]

Răspândirea acestui cult a mers până la organizarea de „concursuri pentru a-l slăvi pe Domițian, identificat cu Zeul Olimpianul. Lucru și mai extraordinar, pentru prima dată statuile imperiale erau mult mai înalte decât cele ale zeilor; ele ocupau primul loc, iar zeii tradiționali păreau împinși într-o poziție subalternă."[388] Asistăm, așadar, la o inversare de paradigmă, la o victorie a imaginii împăratului în mentalul colectiv, fapt fără precedent în păgânismul vremii. Spiritul Apocalipsei surprinde „impactul crescând al cultului cipurilor asupra sensibilității religioase"[389], fapt la care se face referire fie direct, fie indirect. Tocmai din această cauză, ceea ce denunță Sf. Ap. Ioan este „acest cult și nu o persecuție specială."[390]

Acest politeism înfloritor era secondat și de o largă comunitate evreiască. Craig R. Koester crede că avem de-a face cu o comunitate „prosperă și influentă",[391] iar sinagoga din Sardes era cea mai mare din toată diaspora momentului. Nu puțini dintre aceștia erau cetățeni romani, fapt care a atras după sine o serie întreagă de privilegii. Pe de altă parte, evreii trebuie să fi asistat cu dezgust la manifestările idolatre ale concetățenilor lor. „Conform unei tradiții mai constante, ce duce până la Hegesip, primul istoric al Bisericii secolului II, Domițian ar fi pus să fie căutați descendenții lui David și, astfel, unele *rude ale Domnului* ar fi fost judecate de un tribunal roman."[392]

---

386 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 371.
387 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, pp. 371-372.
388 „Până atunci, oamenii ezitaseră să-l asimileze cu adevărat pe împărat cu zeii cei mari din Olimp; numele de *zeu* (Theos) nu fusese niciodată folosit la roma și jertfele erau făcute mai degrabă „pentru suveran" decât „în cinstea suveranului" divinizat. Or, primele sacrificii care l-au asociat pe împărat cu zeul sărbătorit datează tocmai din vremea lui Domițian, din anul 88. Nu era o politică imperială și nici măcar o operațiune impusă, căci în Asia procesul era controlat de la un capăt la celălalt de cetatea Efesului: cetatea a fost cea care a hotărât să construiască un templu și să instituie concursuri. Pe de altă parte, cultul Auguștilor a prins rădăcini atât de adânci în viața provinciei încât nu a dispărut nici după asasinarea lui Domițian, nici după *Damnatio memoriae*." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 372)
389 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 373.
390 „Desigur, el se înscrie astfel în îndelungata polemică evreiască împotriva idolatriei, lansată de cartea lui Daniel și continuată de cartea Înțelepciunii lui Solomon. Dar analiza lui este mult mai puțin politică și ține mai degrabă cont de un fenomen de psihologie colectivă apropiat psihozei celor posedați de duhuri (Apoc 13,16)." (Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 373)
391 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 311.
392 Marie-Françoise BASLEZ, *Biblie și istorie...*, p. 370.

Pe de altă parte, câtă vreme aceste două comunități au conviețuit totuși, nu se poate explica decât printr-o toleranță reciprocă.

1.2.5.2. Dificultățile paternității bisericii

Existența unei biserici în Sardes anterioară scrierii Apocalipsei este certă, altfel scrisoarea pe care Sf. Ap. Ioan o trimite nu și-ar avea sensul. Cu toate acestea, Noul Testament nu ne oferă niciun alt indiciu în ceea ce privește originea acestei comunități. Dificultățile țin, pe de o parte de momentul fondator și, pe de altă parte, de componența etnică a Bisericii din Sardes.

Cunoscând detalii despre larga comunitate evreiască din oraş, cei mai mulți comentatori presupun că nucleul acestei biserici era evreiesc. În primele decenii ale secolului I, nu puține biserici se dezvoltaseră în jurul unui grup de evrei care au îmbrățișat creştinismul (mai cu seamă datorită stilului în care Sf. Ap. Pavel făcea misiune). Putem presupune, așadar, că și în cazul acestei comunități prezența evreiască a fost decisivă.

Un amănunt interesant datează din secolul al II-lea și se referă la minuțiozitatea cu care evreii își organizau festivalul pascal. În opoziție cu acest detaliu deja știut, aflăm cum creştinii din zonă încercau să celebreze sărbătoarea Pascală în același timp, dar punându-L pe Domnul Hristos în centru și interpretând datele veterotestamentare în cheie hristologică.[393] Datorită faptului că Sf. Ap. Ioan accentuează – în evanghelie – moartea lui Iisus în ziua pregătirii Paștelui evreiesc, uni cercetători sugerează că biserica din Sardes ar urma tradiția ioanină.[394]

Pe de altă parte, comunitatea pare a avea legături consistente cu bisericile pauline din Asia. Craig R. Koester[395] aduce drept argument pe unul dintre marii lideri ai Bisericii Primare, Melito (sec. II), care a fost episcop de Sardes și a manifestat un interes aparte față de cărțile Vechiului Testament. El însuși a fost considerat profet în comunitatea locală și nu numai. Tratatul său asupra Paștelui este una dintre cele mai drastice critici adresate iudaismului, deși această tensiune nu este totuși sugerată în scrisoarea din Apocalipsa. Stilul și argumentele acestei critici sunt mai degrabă pauline, deosebindu-se de alte abordări mult mai tolerante. De aici unii cred că Pavel ar fi fost fondatorul acestei biserici (deși nu avem niciun argument textual), iar această hermeneutică ce o întâlnim la Melito nu este decât o moștenire de la Sf. Ap. Pavel. Concret vorbind, nu știm cum au stat lucrurile, dar este cert că a existat o relație – fie ea și polemică – între comunitatea evreiască și cea creștină din oraş.

---

[393] Pentru detalii vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 312.
[394] Idee preluată și explicată în Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 312.
[395] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 312.

R. L. Thomas crede că originea paulină a bisericii din Sardes ar trebui să prevaleze. „Probabil a fost fondată la începutul anilor 50, prin reprezentanți ai apostolului Pavel de-a lungul celor trei ani de ședere în Efes”[396], ținând cont de faptul că acest oraș nu era la o distanță prea mare de Sardes. Este, așadar, posibilă paternitatea paulină a bisericii, cu toate că dezbaterea asupra acestui subiect continuă. Cert este că, la vremea scrierii Apocalipsei, această comunitate era viguroasă și ne lasă impresia unei anumite stabilități din punct de vedere instituțional.

Posteritatea Bisericii din Sardes este și ea incertă. Arhiepiscopul Averchie Taușev aducea aminte că „pe locul unde, în antichitate, a fost Sardesul... acum este sărăcăciosul orășel turcesc Sard. Au mai rămas aici foarte puțini creștini, care nici măcar nu au o biserică a lor. Pe vremea împăratului Iulian Apostatul s-a arătat cu limpezime moartea duhovnicească a acestui oraș, căci s-a întors cu repeziciune la închinarea la idoli, lucru pentru care asupră-i s-a abătut mânia lui Dumnezeu, orașul fiind nimicit până în temelii.”[397] Acest deznodământ deloc încurajator ne întoarce cu gândul la mesajul plin de învățăminte pe care Hristos îl transmite acestei biserici, dar și contextului în care aceasta și-a practicat credința. Potrivit detaliilor din textul scrisorii, această comunitate era într-o permanentă căutare a identității și stabilității.

1.2.6. FILADELFIA – „Mica Atenă”

Orașul Filadelfia (Φιλαδέλφεια) era situat la sud-est de Sardes, pe locul unde se află astăzi localitatea Aleșehir (Turcia). În raport cu coasta, Filadelfia este orașul situat cel mai în interiorul Asiei Mici. Filadelfia era supranumit *Mica Atenă*, „din cauza templelor ei magnifice și a altor cădiri impozante ce puteau fi admirate aici.”[398] Potrivit lui Edward Farr, „turcii îl numeau *Alah Shehr*, adică „Orașul lui Dumnezeu” sau „Orașul frumos”.[399] Fiind situată într-o zonă cu activitate seismică intensă, cercetările arheologice n-au mai găsit mare lucru din ruinele vechiului oraș[400], cu toate că noblețea acestui oraș transpare chiar și prin puținele relicve.

Înainte de fondarea orașului de către eleniști, exista un așezământ ce se pierde în negura istoriei, pe nume Calletebus. Numele i-a fost dat în cinstea lui Attalus II Philadelphus (Filadelfus), rege attalid al Pergamului între anii 159 și 138 î.Hr. Acesta l-a succedat pe fratele său, Eumenes II Soter, și i-a continuat viziunea în ceea ce privește dezvoltarea întregii regiuni. Legătura fraternă a fost atât de puternică încât

---

[396] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 243.
[397] A. TAUȘEV, *Apocalipsa în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Cristian Maxim, Icos, București, 2000, p. 83.
[398] E. J. BANKS, „Philadelphia”, în James ORR (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia...*, vol. 4, p. 2366.
[399] Edward FARR, *History of the Assyrians...*, p. 167.
[400] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, p. 300.

s-a transpus chiar în numele orașului: *philadelphus* înseamnă, de fapt, „dragoste frățească”. După Attalus III, împărăția Pergamului a fost cucerită de romani (în anul 133 î.Hr.), iar Filadelfia intră definitiv sub jurisdicția Romei.[401]

Studiile recente au adus elemente noi în ceea ce privește istoria și cultura acestui oraș. Bunăoară, populația era o mixtură care includea lidieni și misieni (cetățeni din Lydia și Misia). De asemenea, existau și macedoneni și oameni de afaceri din Roma. De-a lungul secolului I, „orașul era centrul administrativ al localităților din apropiere”[402] (în vreme ce Sardesul rămâne centrul juridic al regiunii).

Spre deosebire de celelalte șase orașe menționate în Apocalipsa 2 și 3, acesta este singurul a cărui denumire este folosită într-o formă substantivală – φιλαδελφία – în restul Noului Testament. Așa se face că, în afară de utilizarea lui în Apocalipsa, mai există alte șase ocurențe ale cuvântului: Rom 12,10; 1Tes 4,9; Evr 13,1; 1Pet 1,22; 2Pet. 1,7 (de două ori).[403] Cu referire la iubirea frățească, acest cuvânt apare în pasaje cheie ale Noului Testament și descrie una dintre virtuțile creștine de căpătâi. Deși uneori poate să aibă și conotații fizice, *philia* „descrie gradul cel mai înalt de dragoste umană”[404], punctul maxim pe care-l poate atinge prietenia și considerația dintre oameni, încrederea și mărinimia lor.

Din punct de vedere etimologic și, implicit, din punct de vedere istoric, Filadelfia reverberează peste timp dincolo de realitatea ei toponimică. Avem în cazul acesta un oraș-simbol, care stă sub povara propriului nume și care încearcă să-și croiască un drum sigur într-o antichitate de altfel tumultoasă.

1.2.6.1. Sub stindardul Romei

Deși la o distanță considerabilă de Roma, oficialitățile orașului întrețineau relații mai mult decât amiabile cu Cezarul. Atunci când s-a abătut cutremurul asupra Sardesului (anul 17 d.Hr.), Filadelfia a fost și ea serios afectată. Însă, datorită bunelor relații, a primit din partea lui Tiberiu finanțare pentru reconstrucție precum și scutirea de taxe pentru următorii cinci ani. S-a mers până acolo încât – onorându-i pe Tiberiu și Claudiu – au dat localității numele de *Neocezareea*. Din fonduri autohtone au ridicat și un monument impresionant la Roma, încercând într-un fel să răsplătească mărinimia cezarilor.[405]

Devotamentul filadelfienilor pentru Cezar a mers însă mult mai departe. Chiar și în absența cutremurelor sau a altor calamități care să-i determine să ceară ajutor,

---

[401] Pentru detalii vezi: C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., p. 300.
[402] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 321.
[403] Folosesc enumerarea lui R. L. THOMAS. Pentru detalii vezi: R. L. THOMAS, *Revelation 1-7*..., p. 270.
[404] W. BARCLAY, *Analiză semantică a unor termeni din Noul Testament*, Wheaton: Societatea Misionară Română, 1992, p. 69.
[405] Pentru detalii vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 321.

ei au dat dovadă de o adeziune măgulitoare față de stăpânii romani. Bunăoară, spre sfârșitul secolului I, orașul să se numească *Flavia Filadelfia*, în cinstea împăraților flavieni: Vespasian, Titus și Domițian. Antichitatea este martora multor situații de acest fel, în care anumite provincii schimbă sau modifică nume proprii făcându-le să semene cât mai mult cu ale cezarilor. Era un gest înalt de apreciere și recunoștință, însă nu neapărat pentru că aceștia au făcut ceva pentru respectivele zone, ci mai degrabă pentru statutul divino-uman ce le era atribuit. În acest registru ar trebui să privim și pasiunea pe care filadelfienii o aveau pentru cultul împăratului. Aveau un cult local al lui Augustus și al Romei, care a continuat fără nicio întrerupere doi ani la rând (între 27-26 î.Hr.).[406]

O inscripție din anul 40 d.Hr. atestă că ziua de naștere a lui Augustus a fost celebrată cu fast și au fost aduse sacrificii împăratului zeificat. „Sacerdoțiul cultic era deservit atât de femei cât și de bărbați.”[407] Se mai știe că, atunci când templul provincial al împăraților flavieni a fost construit la Efes (în timpul lui Domițian, cca. 89/90 d.Hr.), filadelfienii au ridicat un moment acolo, ca o contribuție proprie. Nu se mulțumeau cu altarele și templele de pe teritoriul Filadelfiei, ci încercau să fie prezenți prin tot felul de monumente chiar și în orașele învecinate, arătându-și comuniunea spirituală ce-o aveau cu acestea.

Un alt fapt inedit ține de jocurile cetății: toate erau închinate deopotrivă zeiței Anaitis, cât și împăratului. Arheologia a scos la iveală monede din secolul I d.Hr., care poartă chipul lui Domițian pe de o parte și a zeiței-mamă pe cealaltă. De observat această simbioză profundă între cele două tipuri de devoțiune (zei și împărat), dar și între ordinea celestă și cea terestră.[408]

Așa cum vom observa, solul Filadelfiei era „fertil, iar producția de vin în plină creștere.”[409] Industria textilă era și ea bine dezvoltată, cu bresle bine configurate și comerțul aferent. Asociațiile de meșteșugari erau organizate cu minuțiozitate, iar structura societății gravita în jurul acestor activități economice. Inclusiv aceste detalii dovedesc bunele relații cu Roma și schimbul cultural între provincie și centru. Filadelfienii au știut întotdeauna să-și valorifice resursele și să culeagă cele mai profitabile avantaje de pe urma atuurilor lor.

Zeitatea principală a filadelfienilor – *Anaitis* – era de origine asiriană, numele ei inițial fiind *Anahita Ardvisura*. Era „zeița apelor, fertilității și vegetației în mitologia

---

406 Pentru detalii privitoare la evoluția cultului imperial de la Iulius Cezar până la Traian, vezi: Hans-Josef KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*..., PP. 288-312.
407 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 321.
408 Pentru detalii vezi: C. R. KOESTER, *Revelation*..., p. 322.
409 C. R. KOESTER, *Revelation*..., p. 321.

iraniană, patronând apa înviorătoare, pământul roditor și agricultura, dar ocrotind și iubirea."[410] „Identitatea ei era comparată cu Meter, mama zeilor și cu zeița greacă Artemis"[411], având aproximativ aceleași funcții și solicitând aceleași ritualuri.

Zeiță de împrumut pentru greci, ca și pentru romani, Anaitis a căpătat o notorietate impresionantă. „Se credea că locuiește în piscul Hukairya, de unde porneau mai multe izvoare naturale, irigând Iranul. Deși cultul Anaitisei pare de origine asiriană, mitul avestic spune că Ahura-Mazda a creat-o anume pentru fertilizarea ogoarelor, aducându-i el însuși sacrificii."[412]

Reprezentările ei statuare erau extrem de sugestive. Bunăoară, statuetele din Susa o înfățișau ca pe o femeie de o frumusețe izbitoare, cu sâni generoși care simbolizau belșugul. „Era venerată de massageți și seiți ca zeiță agrară. În toată aria ei de adorație, era protectoarea pământului arabil, a irigațiilor, a oricărui fel de sămânță vegetală și animală (ocrotind deci și pe bărbatul care inseminează pântecele rodnic al femeii)."[413] Cultul lui Anaitis a fost răspândit din Iran până în Babilon, Damasc și chiar la Sardes, deși istoria nu a fost atât de generoasă cu mitul ei.

Datorită producției de vin și a festivalurilor legate de cultivarea viței de vie, filadelfienii aveau o afinitate aparte și pentru Dionysos. (Pentru Dionysos, vezi: *infra*, pp. 63-64) De asemenea, se aveau o devoțiune și pentru Zeus și Apollo. Zeus era „zeul suprem în mitologia greacă, divinitate prehomerică, stăpânul absolut în Olimp și în univers. Născut din Rhea de la Kronos și salvat de ea de la soțul ei care își înghițea copii, crescut apoi în taină de capra Maltheia (sau cu laptele unei capre), în Creta; ajuns adult, cu ajutorul primei sale soții Metis și aliat cu Gaia."[414]

---

[410] V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 30.

[411] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 322.

[412] „Avesta era o culegere de texte mitologice și religioase persane, atribuite profetului iranian legendar Zarathustra. Primele imnuri au fost compuse probabil în Iranul arhaic (cu mult înaintede invazia arabă) și în vechea Midie asiatică, poate în mediul magilor mezi, părițle mai târziu, alcătuite de discipolii lui Zarathustra, conțin imnuri și mituri despre zei. După tradiția zoroastrismului, întregul codice al scripturilor avestice a fost distrus în timpul campaniei lui Alexandru cel Mare (sec. IV î.Hr.) și abia între sec. III-VII se realizează reconcilierea integrală." (V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, pp. 30, 64)

[413] V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 64.

[414] „Numereosele epitete ale lui Zeus indică atributele lui, acumulate treptat, pe măsura dezvoltării cultului *Olympios* (Olimpianul), *Kretagenes* (cel născut în Creta), *Karaunos* (după numele arcadian al trăsnetului), *Kappotas* (cel căzut din cer, după numele unei pietre fulgerate din Laconia), *Lykaios* (zeul-lup), *Ktesios* (zeul conservator), *Laphystios* (nume tessaliot, ca zeu al sacrificiilor umane), *Katahthonios*, la Homer, *Hthonios*, la Hesiod (zeu al pământului, *Pharatrios* (al fratriilor), *Klarios* (supraveghetorul împărțelilor), *Harios* (zeul hotarelor), *Polieus* (epitet mai ales atenian: zeul cetăților, al treburilor publice), *Panhellenios* (al tuturor grecilor), *Eleutherios* (Eliberatorul), *Phyxios* (ocrotitorul fugarilor și exilaților), *Popsios* (Atotvăzătorul), *Hagetor* (Cârmuitorul – peitet din Sparta), *Hikesios* (protectorul oropsiților), *Gerogos* (ocrotitorul plugarilor), *Hypsistos* (epitet răspândit mai ales în epoca elenistică, pe teritoriile semitice." (V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 495)

Apollo era, la rândul lui, „zeul luminii și artelor în mitologia greacă, zeu profetic și tămăduitor, patronul oracolelor și ocrotitorul orașelor, mai târziu o divinitate solară. Fiul lui Zeus și al lui Leto, închipuit ca un frumos tânăr înalt și zvelt, crescând cu o iuțeală fabuloasă, Apollo devine arcaș temut din copilărie, când ucide la Delphoi șarpele Python, unde apoi își întemeiază un oracol, devenit centrul profetic al Helladei și instituie Jocurile Pythice.”[415] Pe lângă oficiul său de vindecător, Apollo era și „zeu al profeției și al muzicii.”[416] Din această cauză, alături de săgețile cu care este adesea reprezentat, Apollo este asociat și cu lira. „El și Dionysos erau onorați în timpul sărbătorilor și al festivalurilor de teatru. În Olimp, Apollo era conducătorul muzelor, cu care a avut mulți copii.”[417]

„Unele zeități locale erau identificate cu limbaj similar celui folosit de tradiția iudaică. Spre exemplu, avem „Cel Preaînalt” (*Theos Hypsistos*) și „Cel Sfânt și Drept” (*Theos Hosios kai Dikaios*), care puteau fi intermediari între lumea divină și cea umană. Deși în Apocalipsa Ioan folosește acești termeni numai pentru Dumnezeul lui Israel (15,3-4; 16,5), contextul cultural căruia i se adresa permitea mai multe interpretări ale termenilor.”[418]

Sacerdoțiul era asigurat, în mare măsură, de cetățenii de frunte. Existau cel puțin două asociații puternice în jurul lui Artemis și Dionysos. „Un cult familial exista încă din sec. I î.Hr. și includea atât bărbați și femei, oameni liberi și sclavi. Acest grup se formase sub auspiciile lui Agdistis – o zeiță-mamă anatoliană, dar invocau și zeități elenistice precum Zeus, Hestia, Arete sau Vitutea; Hygieia sau Sănătatea; Tyche Agate sau Buna Avere; Agathos Daimon; Mneme; Charites sau Harulși Nike sau Victoria. Membrii acestui grup urmau standarde stricte în ceea ce privește ritualul și conduita morală.”[419]

Locuitorii Filadelfiei erau extrem de religioși. Au asimilat o multitudine de zei, unii dintre aceștia dublându-i pe cei din panteonul existent. Au dat dovadă de creativitate, punându-le uneori alte nume sau recurgând la un sincretism greu de înțeles pe alocuri.

1.2.6.2. Începuturile creștinismului filadelfian

Din perspectiva cărților canonice, debutul creștinismului filadelfian stă sub semnul misterului. În afara acestei referințe din Apocalipsa, nu mai există nicio altă

[415] V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 41.
[416] „Ca și sora sa geamănă, Artemis, prefera natura, fiind adesea înfățișat în car, cu un arc și cu săgeți.” (Andrew W. WHITE, „Apollo” în *Mitologia...,* p. 132)
[417] Andrew W. WHITE, „Apollo” în *Mitologia...,* p. 132.
[418] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 322.
[419] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 322.

menține neotestamentară a acestei biserici, de unde și unicitatea acestui text.[420] Astfel, pentru a intui detalii privitoare la originea bisericii din Filadelfia, suntem nevoiți să recurgem la surse necanonice, la detalii care ne pot indica într-o oarecare măsură cum s-a născut și cum s-a dezvoltat această comunitate.

Se crede – mai ales în baza textului din Ap 3,9 – că o parte a creștinilor din Filadelfia erau evrei convertiți. În pasajul menționat citim: „Iată, îți dau din sinagoga Satanei, dintre cei care se zic pe sine că sunt iudei și nu sunt, ci mint; iată, îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale și vor cunoaște că te-am iubit.” Profeția legată de închinarea pe care o vor primi neamurile de la evrei este o ironie puternică în raport cu alte texte veterotestamentare: „în toate acele pasaje neamurile sunt așteptate să se închine înaintea lui Israel, în vreme ce în Ap. 3,9 iudeii sunt așteptați să se închine înaintea picioarelor acestei (majoritar neevreiești) comunități creștine.”[421] Putem presupune, așadar, că exista un nucleu evreiesc în Biserica din Filadelfia, probabil grupul inițial al credincioșilor, în jurul căruia s-au atașat și alți neevrei.

Pe de altă parte, judecând după scrisoarea trimisă în secolul al II-lea d.Hr. de Ignațiu acestei biserici, nu există evidența unor conflicte între evrei și creștini. La câteva decenii după scrierea Apocalipsei, comunitatea „era bine organizată, cu episcop, prezbiteri și diaconi.”[422] Profetismul era și el foarte apreciat în această zonă, fapt care dovedește o anumită maturitate în credință. Structura stabilă a bisericii, clădită pe figura unică a episcopului, atenția ce-i este acordată de scriitorii secolului II și referirile la diferitele harisme sunt dovezi concludente ale sănătății duhovnicești a acestei comunități.

O altă informație prețioasă ne este oferită de Eusebiu de Cezareea. Acesta relatează cum, la începutul secolului II, trăia în Filadelfia o femeie pe nume Ammia, considerată profetesă atât în mișcare montanistă cât și la ceilalți creștini.[423] Asocierea acesteia cu mișcarea montanistă nu este de bun augur pentru o biografie a primelor secole. Deși nu cunoaștem detalii despre identitatea Ammiei, menționarea ei reprezintă încă un argument în favoarea vieții dinamice a Bisericii din Filadelfia, o comunitate apostolică fără îndoială și care moștenise etosul fervent al ucenicilor lui Iisus.

Elementele de mai sus, precare și disparate precum piesele împrăștiate ale unui puzzle, reprezintă cu atât mai mult un material valoros. Judecând lucrurile dinspre secolul II, putem presupune că biserica din Filadelfia era mixtă. Probabil nucleul

---

[420] Ne aflăm în aceeași situație ca și în cazul altor localități precum Pergam, Tiatira și Sardes, unde geneza bisericii locale este necunoscută.
[421] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 238.
[422] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 323.
[423] Pentru detalii vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation*, p. 323.

era format din evrei convertiți, dar nu ne îndoim de faptul că mulți alți membri erau neevrei. Fiind un oraș cosmopolit, putem intui că majoritatea credincioșilor erau neevrei.

Săpăturile arheologice au scos la iveală o biserică bizantină ce datează, cel mai probabil, din perioada de după Constantin cel Mare. „O clădire rectangulară cu șase piloni, a rămas în istorie drept Biserica Sfântului Ioan Teologul. Trei dintre pilonii bisericii sunt încă în picioare..., iar niște fresce abia sesizabile din secolul XI se mai pot distinge pe aceștia. Câteva sarcofage și pietre de mormânt, împreună cu alte câteva piese arhitecturale pot fi văzute și azi în preajma fostei biserici. Există chiar și o porțiune din zidul bizantin care străjuia cetatea la nord... În anul 1986 arheologii au scos la iveală ruinele unui teatru antic și ale unui templu pe acropole, ambele datând din perioada romană, probabil secolul II d.Hr.”[424]

Deși Noul Testament păstrează o tăcere absolută în ceea ce privește fondarea bisericii din Filadelfia, putem deduce din textul Apocalipsei că era o comunitate ce avea un impact în societate. Coroborând cu informațiile ulterioare, putem deduce că lucrarea creștină s-a dezvoltat pe aceste meleaguri, marcând perioada patristică și, probabil, cea medievală. Precaritatea informațiilor canonice despre această comunitate nu este un impediment în a o considera o comunitate puternică și relevantă. Însăși scrisoarea ce-i este adresată o dovedește. Erau aici credincioși foarte dedicați și care aveau o bună mărturie în cetate.

1.2.7. LAODICEEA – „Orașul lui Zeus”

Orașul Laodiceea (Λαοδίκεια) „poartă numele soției lui Antioh al II-lea”[425], fiind „un mic oraș așezat la sud-vest de Efes.”[426] Fiind unul dintre orașele situate pe Valea Lycusului, „Laodiceea a fost construit pe un deal înalt de 280 de metri..., în vreme ce Ierapole (aflat la 12 km depărtare și vizibil din Laodiceea), era construit la nordul fluviului și la o înălțime de 350 metri altitudine.”[427]

Având supranumele *Diospolis* („Orașul lui Zeus”), Laodiceea „era situată la intersecția dintre ruta est-vest ce venea dinspre Efes și ruta ce mergea spre nord până la Filadelfia și Sardes, iar spre sud până pe coasta Mediteranei.”[428] Cinci dintre cele șapte orașe căreia i se adresează Sfântul Ioan sunt așezate de-a lungul acestei rute:

---

[424] C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., p. 302.
[425] A. AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*..., p. 127.
[426] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă*..., p. 347.
[427] Ulrich HUTTNER, *Early Christianity in the Lycus Valley*, trad. David GREEN, E. J. Brill, Leiden, 2013, p. 24.
[428] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 333.

Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodicea. Orașele-surori erau Hierapolis, puțin mai la nord pe Valea Lycus și Colose.[429]

Înființat de unul dintre succesorii lui Alexandru cel Mare – Antiohie al II-lea –, „orașul se afla pe drumul ce ducea în locurile îndepărtate ale Asiei Mici, fiind o localitate comercială. Specificul lui era determinat de interesele comerciale și economice ale vremii."[430] Deși „era un mic oraș până la fondarea Imperiului Roman, după acest moment a devenit brusc unul mare și bogat".[431]

Laodiceea „nici măcar ziduri sigure nu are, ci zilnic ele sunt zgâlțâite și zdruncinate (de cutremure)" – relatează Strabon.[432] În consecință, „locuitorii orașului sunt mereu intens preocupați de aceste fenomene ale solului lor și, când construiesc, țin seamă de ele."[433] Iar pentru că „zidurile crapă întruna și se năruie cât într-o parte cât într-alta a orașului. Din această pricină, puțini locuitori populează orașul, cei mai mulți își duc viața la țară cultivând pământul, deoarece au și un pământ minunat; dar de mirare sunt și acei puțini orășeni care se arată atât de legați de peticul lor de pământ încât își păstrează locuințele amenințate oricând de prăbușire."[434]

Cunoaștem puține detalii despre originea Laodiceii. Majoritatea specialiștilor cred că fondatorul este regele seleucid Antiochus II (261-246 î.Hr.), care a denumit orașul după numele soției sale *Laodiceea* (de care a divorțat în 253 î.Hr.). Antiochus II și-a dorit probabil ca acest oraș (alături de Pergam), să constituie un pol de putere și siguranță. Majoritatea populației era siriană, deși exista și o largă comunitate evreiască. După ce romanii au reușit să-l înfrângă pe Antiochus III, la Magnesia în 189, Laodicea intră sub jurisdicția Pergamului. Când Attalus III, ultimul rege al Pergamului a cedat împărăția în fața Romei (anul 133 î.Hr.), Laodiceea intră sub controlul direct al Imperiului Roman.[435]

Un alt moment important din istoria acestui oraș se leagă de Mithradates VI, regele Pontului. Acesta declanșează un război împotriva Romei între 88 și 85 î.Hr., care bineînțeles se soldează cu o înfrângere. El nu reușește să redea libertatea orașelor din Asia Mică, izbăvindu-le de sub jugul roman. Interesant este că această acțiune nu a fost susținută în niciun fel de către Laodiceea care a considerat-o încă de la început o lipsă de loialitate. Deși în minoritate (pentru că puține orașe au avut aceeași poziție),

[429] Pentru detalii vezi: R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 106.
[430] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, p. 347.
[431] W. M. RAMSAY, „Ladiceans", în James HASTINGS (ed.), *A Dictionary of the Bible. Dealing with its Language, Literature and Contens Including the Biblical Theology*, vol. 3, University Press of the Pacific, Honolulu, 2004, , p. 44.
[432] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 152.
[433] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, p. 152.
[434] STRABON, *Geografia...*, vol. 3, pp. 220-221.
[435] Pentru detalii vezi: R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 297.

laodiceeni au făcut opinie separată și n-au intrat într-un război care s-a dovedit a fi un eșec total. Însă nici recompensa Romei n-a întârziat să apară: în scurtă vreme Laodiceea va deveni un important centru judiciar și administrativ.[436]

Deși nu avea o însemnătate foarte mare din punct de vedere politic, Laodiceea era „un oraș foarte bogat. Construită ca o fortăreață, se afla la confluența a trei drumuri principale”[437], așa cum spuneam. Acesta era unul dintre motivele pentru care se consideră că Laodiceea „era un fel de centru bancar pentru Asia Mică.”[438] Potențialul comercial și financiar al orașului a fost sporit după ce Roma a preluat controlul, aducând stabilitate și pace în zonă.

Precum celelalte orașe din Asia Mică, Laodiceea a profitat din plin de relația cu Roma. A dat dovadă de o adeziune față de împăratul roman cum puțini au făcut-o. Chiar și fără un avantaj imediat sau un motiv concret, locuitorii Laodiceii s-au arătat mereu entuziasmați de cultul imperial și de toate cutumele care proveneau de la Roma.

„Biserica de aici a fost înființată în timpul Sf. Ap. Pavel, foarte probabil de către Epafras (FAp 19,10).”[439] Ce mai veche mențiune a prezenței creștine în Laodiceea o avem din Epistola către Coloseni (4,16). Într-un post-scriptum, Sf. Pavel cere colosenilor să citească scrisoarea trimisă lor și celor din Laodiceea, iar aceștia să le citească la rândul lor scrisoarea ce le-a fost trimisă („Și după ce scrisoarea aceasta se va citi de către voi, faceți să se citească și în Biserica laodiceenilor, iar pe cea din Laodiceea să o citiți și voi”).[440] „Rezoluția finală pentru identificarea epistolei „pierdute” din Coloseni 4,16 este că avem de-a face cu o scrisoare apocrifă adresată laodiceenilor. Aceasta a supraviețuit în câteva manuscrise latine, dintre care cel mai vechi și mai important fiind Codex Fuldensis (datat la 546 d.Hr.) și în diferite traduceri medievale. Potrivit lui J. B. Lightfoot, scrisoarea latină a fost tradusă într-o versiune grecească acum pierdută.”[441] Potrivit lui Rivka Gonen[442], „după ce este preluată de romani în secolul I d.Hr., Laodiceea avea o largă comunitate de iudei ce adoptaseră creștinismul.” Menționarea acestei biserici în Epistola către Coloseni confirmă aceste supoziții. Pe lângă informațiile neotestamentare, mai aflăm că un bărbat pe nume

---

436 Pentru mai multe detalii vezi: C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece...*, pp. 232-233.

437 Scott T. DANIELS, *Seven deadly spirits: the message of Revelation's letters for today's church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2009, p. 117.

438 *Ibidem*, p. 118.

439 A. AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă...*, p. 127.

440 O analiză detaliată a textului și contextului acestei scrieri apocrife vezi: Philip L. TITE, *The Apocryphal Epistle to the Laodiceans. An Epistolary and Rhetorical Analysis*, E. J. Brill, Leiden, 2012.

441 Philip L. TITE, *The Apocryphal Epistle...*, p. 3. „Grigorie cel Mare o privește ca autentică, iar prezența acestei epistole în multe colecții ale Bibliei latine din secolele VI-IX d.Hr. sugerează larga ei acceptare de-a lungul Evului Mediu.” (Charles H. COSGROVE, „Epistle to the Laodiceans”, în Watson E. MILLS (ed.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Mercer University Press, Macon, 1991, p. 500.

442 Rivka GONEN, *Biblical Holy Places. An Illustrated Guide*, Paulist Press, New York, 2000, P. 269.

Sagaris, care era episcop al Laodiceii, a îndurat moarte de martir, lăsând astfel în urmă o mărturie puternică. Suntem astfel îndreptățiți să credem că această comunitate era una autentică, cel puțin prin originea sa apostolică, deși pe parcurs lucrurile au degenerat, după cum constatăm din textul scrisorii.

1.2.7.1. Calamități naturale și realizări pământești

În ciuda unei bune poziționări în raport cu puterea romană, istoria nu i-a cruțat nici pe locuitorii din Laodiceea. În jurul anului 20 î.Hr., în condiții dramatice, orașul avea să treacă printr-un cutremur înfiorător. Au fost pierderi de vieți omenești, dar și pagube materiale incomensurabile. Romanii au fost însă extrem de săritori și, cu multă mărinimie, au sprijinit reconstrucția în mod necondiționat. Atașamentul față de Cezar a adus roade, am putea spune.[443]

După ce viața și-a reluat cursul firesc, iar clădirile au fost reconstruite, în anul 60 d.Hr., un alt cutremur a zguduit din temelii orașul. Se pare că a fost mai devastator decât primul, dar cei din Laodiceea s-au dovedit din nou puternici și curajoși. La Roma domnea pe atunci împăratul Nero care s-a oferit să-i ajute financiar, dar oficialitățile n-au mai acceptat niciun fel de sprijin. Deși putea să pară o aroganță, această atitudine nu era altceva decât dovada unei demnități îndelung dezvoltate. Această a doua reconstrucție s-a făcut din veniturile proprii și prin hărnicia bărbaților cetății. Istoricii consemnează că acest oraș a renăscut din ruine prin forța propriilor resurse și fără niciun ajutor extern. Potrivit lui Craig R. Koester, „fondurile au fost strânse de la binefăcători locali"[444], ceea ce confirmă deopotrivă mândria locuitorilor, dar și capacitatea lor de a trece peste momente cu adevărat dramatice.

Pe lângă această reconstrucție spectaculoasă a orașului, istoricii au remarcat și alte noutăți arhitecturale. În anul 79 d.Hr. a fost construit un stadion nou, mult mai spațios și a fost dedicat împăratului Titus. O poartă impozantă situată în estul orașului a fost dedicată celor doi patroni spirituali: lui Zeus și lui Domițian (construită cândva între anii 84-85 d.Hr.). Un drum impresionant, flancat de coloane, străbătea Laodiceea unind două porți diametral opuse ale orașului.

Tot în timpul lui Domițian (81-96 d.Hr.) a fost îmbunătățit și sistemul de alimentare cu apă, pentru că, după cum se știe, neajunsul major al orașului era apa potabilă. Însă, prin comparație cu Colose, Laodiceea poseda renumitele izvoare de apă minerală, care țâșneau din pământ fierbinte și având proprietăți terapeutice. Sute de vizitatori se adunau în acele locuri pentru a profita de efectele miraculoase ale acestor ape, orașul Ierapole făcând și el parte din această rețea balneară.

---

[443] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 333.
[444] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 333.

Înconjurată de munți falnici, Laodiceea se bucura de o bună situare geopolitică. Era o cetate ușor de apărat, o fortăreață situată într-un spațiu extrem de favorabil. Dar avantajele nu pot fi depline, nici măcar pentru un asemenea oraș. Un neajuns care a marcat dezvoltarea cetății ține de administrarea resurselor: „Laodiceea era vulnerabilă deoarece era dependentă aproape complet de alții în ceea ce privește apa.”[445]

Laodiceea era relativ departe de izvoarele din regiune. Prețioasa apă trebuia dusă printr-un sistem ingenios de pipete care poate fi admirat și în prezent. De-a lungul traseului, anumite proprietăți ale apei se pierdeau, ca și temperatura acesteia. De aici aluzia pe care scrisoarea o face la „apă călduță”, folosită ca o metaforă pentru o stare spirituală căldicică sau lâncedă.[446]

Mai exista și pericolul furtului de apă. Apeductul era adesea vandalizat de către răufăcători, diminuând debitul apei și nu doar calitatea acesteia. Laodiceenii erau aproape tot timpul într-un deficit major, ceea ce afecta inclusiv activitatea economică. Pe de altă parte, „apa colectată din râurile proprii era teoretic suficientă, dar practic nu, din cauza creșterii populației.”[447] Din această cauză administrația orașului era nevoită să importe cantități uriașe de apă.

Ca un epilog, în anul 100 d.Hr., la numai câțiva ani după scrierea Apocalipsei, un alt cutremur s-a abătut asupra orașului. Din nou pierderi, din nou deznădejde. Însă, și de data aceasta, locuitorii din Laodiceea au găsit puterea și resursele pentru a reface totul din ruine, fără a accepta sprijin extern. Au dovedit încă o dată că, după numai câteva decenii, ei reușesc să restabilească viața normală a cetății.

Pe lângă instituții bancare, Laodiceea deținea „cooperații meșteșugărești care confecționau haine și școală de medicină cu specializare în bolile de ochi și urechi. Acesta este motivul pentru care în epistolă se face referire la aur lămurit în foc și la haine albe, toate trebuind să constituie proviziile lor, iar apoi avem referirea la colirul necesar tămăduirii ochilor. După cum era firesc, orașul a avut parte de o activitate economică intensă, fapt ce a dus cu timpul la bunăstare economică.”[448] Hărnicia laodiceenilor era apreciată în epocă, fiind comparată mereu cu precaritatea resurselor de bază și cu evenimentele seismice care se abătuseră, în mod repetat, asupra orașului.

R. H. Mounce consideră că, „în perioada romană, Laodiceea devenise cel mai bogat oraș din Frigia. Pământul fertil al Văii Lycusului reprezenta o adevărată resursă pentru creșterea oilor. De aici s-a născut o întreagă industrie a pielăriei și vestita lână neagră a cărui prelucrare a devenit renumită în întreaga regiune. Printre multele

---

445 R. L. THOMAS, *Revelation 1-7*..., p. 297.

446 Pentru detalii vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 333; R. H. MOUNCE, *The Book of*..., p. 107; C. G. GONZÁLEZ & J. L. GONZÁLEZ, *Revelation*..., p. 36.

447 R. L. THOMAS, *Revelation 1-7*..., p. 297.

448 E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă*..., p. 348.

țesături realizate în Laodiceea, exista o tunică numită *trimita*, care devenise atât de cunoscută pentru că, la Conciliul de la Calcedon (în 451 d.Hr.), Laodiceea însăși era numită Trimitaria."[449]

Laodiceea era un oraș cu o viață economică prosperă, așadar. Exista o întreagă rețea de întreprinzători, începând de la creșterea animalelor, recoltarea și prelucrarea lânii și confecționarea tunicilor. Un proces tehnologic deplin, care includea orașul într-o rețea comercială râvnită pentru micii întreprinzători. Laodiceenii dețineau monopolul asupra producției de tunici și, în consecință, toate aceste bresle aveau de câștigat de pe urma acestui detaliu. Aceasta era una dintre activitățile cele mai profitabile, fapt care atrăgea inevitabil fonduri și oferea stabilitate economică. Putem vorbi de o industrie locală, bine articulată și prosperă.

Dar lucrurile nu se opreau aici, la dezvoltarea meșteșugărească. Laodiceea era cunoscută și pentru școlile ei de medicină, instituții de învățământ extrem de apreciate la acea vreme. Cum religiozitatea anticilor nu poate fi pusă la îndoială, acestea erau conectate spiritual cu templul lui Men Carou promovând, indirect, politeismul și idolatria specifică zonei. Profesorii de aici erau descendenții ilustrului Herofilos (330-250 î.Hr.), unul dintre primii farmaciști din istoria omenirii, fapt care adăuga un plus de reputație acestora. Unii dintre profesori apar chiar pe anumite monede, cum ar fi Zeuxis și Alexander Philalethes. În strânsă legătură cu școala, în zonă se remarcă și o tradiție impresionantă în domeniul medicamentelor. Laodiceea producea un ulei de nard pentru ochi, din care se făcea un fel de alifie extrem de scumpă și căutată, cunoscută în epocă drept „Pudră frigiană".[450] În felul acesta ar trebui să interpretăm metafora pe care o găsim în scrisoarea ce i-a fost adresată (Ap 3,18), unde biserica este invitată de Mântuitorul să cumpere de la El „doctorie pentru ochi".

Sintetizând cele de mai sus, putem afirma că ceea ce a transformat Laodiceea într-un oraș cu adevărat bogat a fost „comerțul, manufacturile și medicina."[451] Aceste trei îndeletniciri se situau pe primele locuri, oferind locuitorilor un nivel de trai ridicat și o perspectivă încurajatoare ce se va dovedi plauzibilă în următoarele secole.

Arheologia dovedește și ea bunăstarea acestui oraș. De peste jumătate de secol se execută săpături în zonă. Potrivit lui C. E. Fant și M. G. Reddish, în anul 1961 o echipă de arheologi canadieni au deschis situl, iar în 1993 li s-au alăturat și cei de la Universitatea din Veneția. În 2002 cercetările s-au intensificat prin implicarea mai multor universități și asociații de specialitate, reușind să se reconstituie aproape întreaga cetate. Apeductul și sistemul de pipete care făcea legătura între izvor și oraș a fost

[449] R. H. MOUNCE, *The Book of...*, p. 107
[450] R. H. MOUNCE, *The Book of...*, p. 107
[451] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 298.

descoperit, dar și turnul de apă (cu o structură conică). Ansamblul arhitectural din jurul turnului constă dintr-un stadion impresionant și o baie publică generoasă, iar în imediata vecinătate avem o agora. Potrivit inscripțiilor, stadionul a fost construit în anul 79 d.Hr. și dedicat împăratului Titus, fiind utilizat atât pentru atletism, cât și pentru luptele cu gladiatori. În partea de nord-vest a orașului a fost descoperit un *nymphaeum*, adică o fântână monumentală decorată cu diferite motive mitologice, aici fiind reprezentată inclusiv zeița Isis (sau o preoteasă a acesteia). Se mai păstrează din vechiul pavaj al principalelor drumuri care străbăteau cetatea. Acestea conduceau spre câte o poartă impozantă care purta întotdeauna denumiri sugestive: cum ar fi, Poarta Efesului (pentru că facilita ieșirea spre ruta respectivă), Poarta Siriană, Poarta Hierapolis, Poarta Aphrodisias ș.a.m.d. Alături de toate acestea, mai existau două teatre, un complex circular de clădiri care la vremea aceea au fost impunătoare și alte edificii administrative și civice.[452]

Aceste descoperiri întregesc imaginea noastră asupra Laodiceii și ne ajută să înțelegem mai bine referirea la bogăția și prosperitatea ei (Apoc 3,17). Era un oraș complet căruia, din punct de vedere material, nu-i mai lipse nimic. Aveau deja un nume, reprezentau un pion important în rețeaua culturală a epocii. Cele duhovnicești nu erau însă de bun augur după cum o dovedește scrisoarea trimisă de Mântuitorul.

1.2.7.2. Tentația politeismului și a cultului imperial

Devoțiunea primară a Laodiceii se îndrepta, ca și în cazul altor orașe din Asia Mică, spre Zeus (nu întâmplător se numea „Orașul lui Zeus”) „În perioada romană exista o statuie și un altar al lui Zeus, care era adesea numit „Salvatorul”, alături de alte elemente închinate lui Hermes, mesagerul acestuia. O monedă ce a fost descoperită îl înfățișează pe Domițian pe o parte și pe Zeus pe cealaltă.”[453] Sesizăm, așadar, o îmbinare între cultul lui Zeus și cel al împăratului, un fel de sincretism religios deloc străin în antichitatea greco-romană.

Laodiceea practica inclusiv pelerinajul sacru. Anumiți cetățeni, aleși după norme foarte stricte, erau trimiși periodic la oracolul lui Apollo la Claros (aproape de Efes). „Aceștia erau conduși de un profet, care era de fapt un tânăr însoțit de tatăl lui. Tatăl consulta oracolul întotdeauna, iar fiul transmitea mesajul mai departe.”[454] Viața socială și economică era rânduită după mesajele pe care le primeau de la zeu, iar încălcarea acestor cutume era întotdeauna amendată. De remarcat funcția profetică ce s-a dezvoltat în această ambianță, mai ales în cultul lui Apollo.

---

[452] Pentru detalii suplimentare vezi: C. E. FANT & M. G. REDDISH, *Biblical Sites in Greece*..., pp. 235-240.
[453] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 334.
[454] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 334.

Cu toate acestea, două zeități se remarcă în panteonul propriu al Laodiceii: Hestia și Heracle. „Copilul cel mare al lui Cronos și al Rheei, Hestia a fost prima înghițită de tatăl ei, care nu voia să fie detronat. Dar, fiind ultima vomitată din pântecele lui, este deopotrivă cea mai mare și ce mai mică dintre frați. Hestia era cea mai bună și mai blândă dintre zei, refuzând să ia parte la certurile de la palatul din Olimp. Pentru firea ei blândă, Zeul a onorat-o, făcând-o protectoarea casei și a focului vetrei, care nu trebuia să se stingă."[455] La Roma, unde cultul zeiței Hestia era chiar mai consistent decât în Grecia, ardea necontenit o flacără ce-i era închinată și de care se ocupau virginele vestale (de la numele latin al zeiței: *Vesta*). Se considera că, din spatele acelei flăcări ce nu se mistuie, zeița veghează necontenit la prosperitatea Romei.

„Ca zeiță a vetrei și a focului, Hestia era protectoarea armoniei casei, a ospitalității și a pregătirii mâncării și a pâinii."[456] Din această cauză, „gătitul la focul vetrei era sacru, ca și oala de pe foc. Focul vetrei era inima fiecărui templu, așa că Hestia era cea căreia i se aduceau mai întâi sacrificii, chiar înaintea zeilor în cinstea cărora se făcea ceremonia."[457] Cum sugeram, cultul zeiței Hestia avea o însemnătate familială uriașă. Aceasta „veghează la prosperitatea și continuitate vieții familiale", ba chiar mai mult, „fiecare nou-născut este purtat în jurul focului pentru a consfinți și religios intrarea lui în spațiul domestic."[458]

Heracle era „unul dintre eroii cei mai populari din mitologia greacă, pentru forța și iscusința lui."[459] Fiu al lui Zeus și al Alcmenei, era reprezentat cel mai des într-o luptă continuă, încăierându-se cu forțele malefice ale naturii. „Pentru a o cuceri pe Alcmena, Zeus a luat înfățișarea soțului acesteia, Amfitrion, plecat într-o expediție pe un timp îndelungat. Nașterea lui Heracle a trezit răzbunarea Herei, soția lui Zeus, care l-a făcut pe micul Heracle, abia născut, să se lupte cu doi șerpi."[460] De aici s-a configurat imaginea combativă a acestui zeu, care avea de întreprins nu mai puțin de doisprezece „munci": uciderea leului, hidrei, porcului mistreț, căprioarei aurite, păsărilor monstruoase, staulelor uitate ale lui Augias, taurului din Creta, amazoanei Hippolita, boilor lui Gerion, dar și recuperarea merelor de aur din grădina hesperidelor

[455] „La Roma se numea Vesta și cultul ei era mai important decât în Grecia. A devenit zeița protectoare a statului roman și flacăra ei, veșnic aprinsă în templu, era simbolul bunăstării Romei. Fiicele virgine ale patricienilor, numite vestale, erau servitoarele zeiței și avea grijă de flacăra ei. Violarea unei vestale era unul dintre cele mai mari sacrilegii din Roma." (Andrew W. WHITE, „Hestia" în *Mitologia*..., p. 152)
[456] Andrew W. WHITE, „Hestia" în *Mitologia*..., p. 152.
[457] Andrew W. WHITE, „Hestia" în *Mitologia*..., p. 152.
[458] Mario VEGETTI, „Omul și zeii", în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec*, trad. Doina Jela, Polirom, Iași, 2001, p. 237.
[459] G. LĂZĂRESCU, *Dicționar de mitologie*, Odeon, București, 1992, p. 165.
[460] G. LĂZĂRESCU, *Dicționar de mitologie*..., p. 165.

și îmblânzirea Cerberului din infern. Îndatoriri clare care aveau legătură deopotrivă cu lumea zeilor și cu cea a oamenilor.[461]

Datorită actelor de bravură pe care le făcea, Heracle a fost unul dintre cei mai stimați dintre zeii antici. În virtutea curajului și a inteligenței sale, „a devenit simbolul valorii morale, un binefăcător al omenirii."[462] „Actele lui Heracle sunt complexe, întrucât solicită egal forța musculară, agilitatea în mișcări, viteza reacțiilor, ca și inteligența, dibăcia, subtilitatea raționamentului, decizia spontană, răbdarea, găsirea soluției optime și un spirit justițiar fără cusur."[463] Toate acestea s-au văzut inclusiv în refuzul său de a fi primit în rândul celor doisprezece zei olimpieni. I s-a părut incorect și inacceptabil să ocupe acest loc, atâta vreme cât acest lucru presupunea excluderea unui alt zeu. Numit *Hercules* de către romani, Heracle atinge o popularitate foarte mare, chiar dacă unele dintre faptele sale sunt reprobabile. Este printre puținii zei care au puterea de-a regreta și de a se recunoaște public, încercând chiar să repare lucrurile.

Pe lângă Hestia și Heracle, laodiceeni aveau un templu închinat lui Men Karrou, un zeu anatolian asociat cu luna, spațiul subpământean și fertilitatea agricolă. „Acest templu găzduia și o școală de medicină care urma tradiția fiziologului elen Herophilus, cunoscut pentru studiile sale în ceea ce privește anatomia umană. Când tradiția evreiască se referă la Dumnezeul lui Israel ca „Cel Preaînalt", unii laodiceeni dădeau acest titlu zeităților elenistice, la fel cum făceau și cei din Smirna și Tiatira."[464]

Laodiceea încheie șirul celor șapte orașe menționate în Apocalipsa 2 și 3. În esență, nici această ultimă localitate nu se deosebește de celelalte. Bunăstarea și politeismul făceau parte din aceeași realitate, iar imoralitatea era un mod de viață. Acesta era cadrul în care, prin puterea Duhului și a Cuvântului, bisericile acestor cetăți trebuiau să-și depună mărturia.

1.3. Similarități, congruențe, particularități

După cum reiese din analiza de mai sus, înțelegerea atmosferei acestor orașe, a bisericilor și, implicit, a scrisorilor depinde de înțelegerea noțiunilor de ordin politic, social și cultural. De altfel, a descifra orientarea politică a hristologiei reprezintă un demers actual printre exegeți.[465] „Aproape toți cercetătorii Noului Testament consideră

---

[461] Pentru detalii vezi: G. LĂZĂRESCU, *Dicționar de mitologie*..., p. 165.
[462] G. LĂZĂRESCU, *Dicționar de mitologie*..., p. 165.
[463] V. KERNBACH, *Dicționar de mitologie*..., p. 233.
[464] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 334.
[465] Punctul de plecare îl constituie lucrarea *The Politics of Jesus. Behold the Man! Our Victorious Lamb*, publicată de J. H. YODER în anul 1972 și republicată – ca ediția a II-a – în anul 1994 (William Eermans Publishing, Grand Rapids).

că politica și religia primului secol erau inseparabile”[466], iar în aceste condiții o asemenea perspectivă este obligatorie.

În opinia lui Michael J. Gorman[467], avem aici două detalii: pe de o parte este vorba de portretul lui Iisus ca Mesia cel promis în Vechiul Testament, pe de altă parte avem imaginea lui Iisus „ca și Domn contra-imperial ce oferă o alternativă politicii lui Cezar. Noul interes în ceea ce privește mișcarea Iisus-imperiu trece dincolo de textele cele mai specifice (cum ar fi Apocalipsa) și străbate întregul Nou Testament, creând o subdisciplină cu o vastă bibliografie pe care am putea-o numi: studiul imperiului.”[468]

Stephen D. Moore[469], inventariind bibliografia aferentă, notează câteva lucrări indispensabile. Spre exemplu, relația care se stabilește între textul Apocalipsei și puterea Romei este dezvoltată impecabil de Leonard L. Thompson în *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (1990), analiză reluată și de Wes HOWARD-BROOK și Anthony GWYTHER în *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (1999). Alți doi comentatori se înscriu pe aceeași linie, pregătind oarecum evaluările exegetice ale ultimelor decenii. Este vorba de Alan Boesak și lucrarea *Comfort and Protest: The Apocalypse from a South African Perspective* (1997) și Pablo Richard, *Apocalypse: A People's Commentary on the Book of Revelation* (1995). „Imperialismul este analizat în complexitatea lui. Sumă a mai multor ideologii constitutive (politice, economice rasial/etnice, religioase etc.), acestea impulsionează un anumit centru mitropolitan să anexeze teritorii mai apropiate sau mai îndepărtate, determinând apoi relațiile cu acestea.”[470]

Situația concretă în care se aflau bisericile Apocalipsei reprezintă o provocare exegetică permanentă. A fost vorba de o persecuție în plină desfășurare sau de un cadru non-violent, însă totuși inconfortabil? „Dintotdeauna comentatorii au crezut că Apocalipsa este inspirată de sentimente anti-romane și de aproape două milenii specialiștii au dezvoltat o varietate de moduri de a discuta despre politica [acestei

---

[466] Michael J. GORMAN, „The Work of Christ in the New Testament”, în Francesca Aran Murphy (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 82.

[467] Michael J. GORMAN, „The Work of Christ in the New Testament”, în Francesca Aran Murphy (ed.), *The Oxford Handbook of Christology...*, p. 82.

[468] „Teza acestor cercetători este că Noul Testament vede în Isus pe Cel ce inaugurează un imperiu diferit, alcătuit dintr-o rețea de comunități, fiecare dintre acestea străduindu-se să fie o alternativă a *polis*-ului, având valori și practici desprinse din identitatea lui Isus ca Domn al lumii întregi.” (Michael J. GORMAN, „The Work of Christ in the New Testament”, în Francesca Aran MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology...*, pp. 82-83) Pentru detalii vezi și: S. E. PORTER & C. L. WESTFALL (eds.), *Empire in the New Testament*, Wipf and Stock, Eugene, 2011.

[469] S. D. MOORE, „The Revelation to John”, în Fernando F. SEGOVIA, R. S. SUGIRTHARIAH (eds.), *A Postcolonial Commentary of the New Testament Writings*, T&T Clark, Londra, New York, 2009, p. 436.

[470] S. D. MOORE, „The Revelation to John”, în Fernando F. SEGOVIA, R. S. SUGIRTHARIAH (eds.), *A Postcolonial* Commentary..., p. 437.

cărți.] La sfârșitul secolului al XX-lea, totuși, *imperiul* a devenit factorul crucial în interpretare Apocalipsei lui Ioan.”[471]

Odată recunoscută prezența/implicarea Imperiului Roman în detaliile cărții Apocalipsa, rămâne de stabilit dacă imperiul a fost sau nu agresiv cu bisericile Asiei Mici. Potrivit lui Steven J. Friesen[472], începând cu anul 1970, exegeții au elaborat cel puțin patru tendințe privitoare la datarea și atmosfera Apocalipsei: „(1) O tendință are de-a face cu data Apocalipsei, majoritatea comentatorilor plasând acum scrierea (sau editarea finală) la sfârșitul primului secol. Aceasta înseamnă că majoritatea cercetătorilor reconstruiesc acum contextul imperial pentru Apocalipsa pe informația despre domnia lui Domițian (81-96 d.Hr.); (2) Majoritatea comentatorilor apreciază că Apocalipsa n-a fost scrisă într-o perioadă de persecuție; (3) A existat o extindere a tipurilor de metode utilizate, cu critica literară și social-științifică ce a suplimentat – sau chiar suprimat – metodele critico-istorice tradiționale. Această gamă de metode a condus la o anumită fragmentare în studiul Apocalipsei, diversitate pe fondul căreia și-a făcut apariția (4) a patra tendință: termenul *imperiu* a apărut totuși ocazional în literatura de specialitate de-a lungul anilor 1980, dar a căpătat o pondere deosebită printre interpreți abia în anii 1990.”[473]

1.3.1. Dominația politică și economică

Potrivit lui Craig R. Koester[474], Imperiul Roman a exercitat asupra Asiei Mici o dominație întreită: *politică, economică* și *religioasă*. Politicul și religiosul se aflau, în Imperiul Roman, într-o strânsă legătură. Spre deosebire de modernitate, în antichitate „religia impregna orice latură a societății; ea era oficială și făcea parte din viața cetății. Fiecare oraș își avea o zeitate-patron, pe lângă alte divinități ale căror culte le găzduia. Jertfele și rugăciunile însoțeau întotdeauna adunările cetățenilor și pe ale consiliului cetății, iar preoții cultelor publice erau considerați funcționari ai cetății.”[475] Aceste resorturi sociale deveniseră unelte prețioase pentru propaganda politică, un fel de mediu general acceptat în care puterea imperială să-și poată face simțită prezența.

---

[471] Steven J. FRIESEN, „Apocalypse and Empire”, în John J. COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 163.
[472] Este vorba de studiul: „Apocalypse and Empire”, în John J. COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic...* pp. 163-179.
[473] Steven J. FRIESEN, „Apocalypse and Empire”, în John J. COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic...*, pp. 163-164.
[474] Craig R. KOESTER, „Revelation's Visionary Challenge to Ordinary Empire”, *Interpretation*, vol. 63, nr. 1, 2009, pp. 5-18.
[475] Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament: context, canon, conținut*, Risoprint, Cluj-Napoca; Casa Cărții, Oradea, 2016, p. 41.

Acestei infrastructuri de factură socio-religioasă i se adăuga, ca o completare naturală, cultul împăratului. Acesta „era mai degrabă un principiu unificator pentru multele popoare cuprinse între granițele imperiului."[476] Așa cum am observat în cazul celor șapte orașe, Asia Mică a manifestat o abnegație sporită, exemplară, în ceea ce privește devoțiunea imperială. În aceste condiții, „cartea Apocalipsei este o mărturie a încleștării dintre firava Biserică creștină și nestăvilita putere a cezarului autodivinizat."[477]

După cum observă Stephen D. Moore[478], „la prima sau chiar la a doua vedere, Apocalipsa ar părea un text antiimperial (sau chiar antiimperialistic). Aceasta din cauză că anunță cu atâta aplomb transferul imperiului mondial din mâna împăratului roman în mâna Împăratului Ceresc și a Fiului coregentul Său (Ap 19,16)." La o analiză mai atentă însă, Apocalipsa nu mizează pe un transfer efectiv de autoritate (din mâna Cezarului în mâna lui Hristos) în sensul imediat al termenului, ci mai degrabă pe o formă exemplară de rezistență în raport cu ideologia imperială. Textul celor șapte scrisori sugerează că Biserica lui Hristos continuă să influențeze societatea prezentă, să fie o alternativă reală și autentică, însă niciodată nu va fi mânată de vanități pământești.

În lucrarea sa, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*[479], Beate Dignas demonstrează legătura dintre economie și religie în antichitatea greco-romană. Aparent contradictorie – prin faptul că promova o anumită segregare a celor două puteri: economică și religioasă – această legătură avea totuși resorturile ei particulare. Astfel, „în vreme ce *polis*-ul era profund ancorat în sfera religioasă, cultul poseda și-și dezvolta o administrație independentă. Sanctuarele funcționau și activitățile lor gravitau în jurul unor oameni care interacționau în mod concret cu lumea seculară a *polis*-ului."[480] Acumularea posesiunilor, succesul profesional și lumea afacerilor, toate acestea erau interconectate cu devoțiunea locală față de zei sau împărat.

Așa cum am constatat analizând fiecare oraș în parte, nu ne putem îndoi de beneficiile imperiale de care beneficia Asia Mică. „Aceste acțiuni au variat de la dedicația unui mic *phiale*[481], până la acordarea unui *ateleia* sau finanțarea unui nou templu,

---

[476] Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 46.
[477] Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 46.
[478] S. D. MOORE, „Revelation to John", în Fernando F. SEGOVIA, R. S. SUGIRTHARIAH (eds.), *A Postcolonial Commentary...*, p. 437.
[479] Oxford University Press, Oxford, 2002.
[480] Beate DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 32-33.
[481] În latinește *patera*, termenul desemnează un vas foarte scump, care se folosea în cadrul libațiilor cultice sau la anumite petreceri comemorative. Insemnele pe care acest vas le purta, ocazia oferirii lui și relația implicită între cele două părți exprimau atenția și respectul puterii politice.

a unui tip de donație sau fundație, care nu făceau decât să recunoască privilegiile deja existente."[482] Pe bună dreptate se vorbește de „un euergetism regal" (de la grecescul *euergeteo*, care înseamnă „a face fapte bune") „care era destinat direct cultului și aproape întotdeauna într-o formă ritualizată: solicitarea era precedată de o cerere, iar după acordarea ajutorului, binefăcătorul primea alese onoruri, ceea ce-l obliga să își reînnoiască dărnicia răsplătind într-un fel devoțiunea ce i-a fost acordată."[483] Se poate constata o coerență a ajutorului imperial, care nu depindea exclusiv de evenimente sau împrejurări, ci de un anumit tip de relație filantropică și îndatoritoare pe care Cezarul o purta cu provinciile (sau cel puțin cu Asia Mică).

Istoria consemnează chiar prezența nemijlocită a anumitor împărați romani în provincii, fapt care intensifica și mai mult legăturile de ordin economic. Astfel, în anul 70 d.Hr., Vespasian a trecut prin Lycia când s-a întors din Alexandria (deci prin regiunea Asiei Mici), fiind foarte receptiv la detalii. Aproximativ o sută de ani mai târziu (în 176 d.Hr.), atât Marcus, cât și Commodus au vizitat cu certitudine Smirna și Miletul, poate chiar Efesul și Magnezia. În anul 214 d.Hr., Caracalla vizita Asia și Bitinia, apoi își continua călătoria spre Ionia, rămânând la întoarcere întreaga iarnă în Bitinia.[484] Această atenție acordată de Roma unei provincii marginale din punct de vedere geografic spune foarte multe lucruri. Existau interese de ambele părți care, întreținute cu minuțiozitate, presupuneau o apropiere concretă. Deși nu avem nicio mărturie despre o vizită a lui Domițian în aceste regiuni, putem crede că acest lucru s-ar fi putut întâmpla oricând. În virtutea situațiilor precedente, contemporanii SFÂNTULUI APOSTOL IOAN trăiau în iminența unei asemenea vizite.

Dincolo de sistemul de întrajutorare care funcționa impecabil, relația economică propriu-zisă dintre imperiu și provincie se purta pe două planuri. Pe de o parte este vorba de acele *correctores* imperiale, pe care împărații le trimiteau sporadic reglementând administrația locală. Pe de altă parte, împreună cu aceste indicații oficiale deja menționate, cezarii pregăteau și trimiteau oficiali financiari (*curatores rei publicae/civitatis*), „care investigau condițiile economice particulare ale fiecărui oraș, îmbunătățind și reorganizând lucrurile oricând era nevoie."[485] Urmare a acestei preocupări și a investițiilor făcute în zonă, „romanii au intenționat ca Asia Mică să fie o regiune prosperă în care să-și demonstreze efectele pozitive ale propriei orânduiri.

---

[482] B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic...* p. 38.
[483] B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic...*, p. 40.
[484] Pentru detalii vezi: Beate DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic...*, p. 134.
[485] „Aceștia se subordonau numai proconsulului, fiind numiți într-un singur oraș pentru mai mulți ani. Conduita acestor oameni, inclusiv al guvernatorului însuși, era observată îndeaproape. Observarea oricărui subiect ce ținea de viața provinciilor era un principiu important al conducerii romane." (Beate DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic...*, p. 135)

Domnia împăratului era clădită pe o bază ideologică religioasă, iar orașele și zeii lor receptau onorurile lui mai mult decât alte regiuni."[486]

Luate împreună, cele șapte orașe ale Apocalipsei au multe lucruri în comun. Deși fiecare și-a avut propria istorie și dezvoltare, există elemente fundamentale ce se reiau cu o exactitate aproape matematică.

În primul rând, aveau *o istorie tumultoasă*. În fiecare caz întâlnim o succesiune de cotropiri și dominații, la care se adaugă evenimente istorice conexe. Toate s-au dezvoltat în condiții de adversitate și subjugare, încercând să găsească pârghii optime pentru a se autodepăși. Calamitățile naturale nici ele nu le-au ocolit, așa cum nici epidemiile și alte încercări ale vieții. E de apreciat cutezanța lor de a se ridica din cenușă, de a se reinventa în condiții diferite și nu întotdeauna favorabile.

În al doilea rând, aveau *o economie impozantă*. Deși istoria n-a fost întotdeauna de partea lor, aceste localități au găsit întotdeauna resurse și mecanisme de a rezista. Și nu a fost doar o rezistență încrâncenată, de supraviețuire, ci una inteligentă și bine dozată. Au reușit fiecare să-și exploateze resursele și apoi, printr-un marketing impresionant, să pătrundă pe piața mare din acea vreme. Toate au găzduit și dezvoltat anumite asociații de întreprinzători, oferind mai mult decât produse și servicii. Se propuneau drept modele de afaceri, capabile să coopteze în interiorul lor pe toți cei capabili și sârguincioși.

În al treilea rând, aveau *o vanitate explicită*. Probabil și din cauza istoriei lor și a faptului că la vremea aceea erau sub dominație romană, aceste orașe nu cedau în fața presiunii celor mai mulți și mai puternici. Dintr-un fel de reflex, așa cum omul mai slab se comportă ca și cum e invincibil, ele transmiteau celor din jur că sunt cu adevărat capabile să schimbe istoria. Și, cel puțin la nivel local, chiar au făcut-o. Însă, cu toate acestea, atitudinea arogantă pe care o aveau între ei și, mai ales, cu cei din exterior, nu poate fi trecută cu vederea. Între cele șapte orașe era un fel de concurență – mai mult sau mai puțin tacită –, care estindea chiar și în raport cu Roma.

În al patrulea rând, aveau *o religiozitate intensă*. Preluând zei greci și romani, punându-i împreună cu cei locali sau regionali, locuitorii acestor orașe au reușit să alcătuiască fiecare câte un panteon insolit. Sincretice și adesea incoerente, aceste liste cu zei erau extrem de stufoase și uneori de neînțeles. Celebrările se succedau la nesfârșit, forțând viața privată și publică să intre în acest iureș. Totul gravita în jurul religiei, până la cel mai intim detaliu, așa cum totul se modela potrivit cu ideile religioase în actul de conducere și cel politic. Idolatria cunoștea o diversitate și o fascinație cum rar puteai vedea, într-un fel de întrecere nerostită și prostească.

[486] Beate DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic...*, p. 220.

Uneori au depășit chiar religiozitatea de la Roma și s-au dovedit mai râvnitori decât cei din preajma cezarului.

În al cincilea rând, aveau *o perspectivă optimistă*. La momentul când Sf. Ap. Ioan trimite scrisorile, aceste orașe se aflau în plină dezvoltare și ascensiune din toate punctele de vedere. Fiecare dintre acestea aveau un renume și reprezenta ceva pe harta economică a Imperiului Roman. Greutățile și inadvertențele erau considerate istorie, iar viitorul se profila extrem de încrezător. Cunoscând ceea ce a urmat, în secolele următoare, putem spune că nu s-au înșelat. Într-adevăr, din punct de vedere pământesc, aceste metropole antice vor continua să prospere încă secole la rând și vor cădea odată cu prăbușirea imperiului. Dar, din punct de vedere spiritual, această încredere prea mare și prea omenească în forțele proprii nu era de bun augur. Bisericile din aceste orașe se loveau de această autosuficiență și, în acest mediu, erau chemate să-și depună mărturia.

Aceste câteva puncte comune ale celor șapte orașe ne pot forma o imagine de ansamblu. Desigur că similitudinile nu sunt totale. Există multe diferențe de nuanță, ceea ce asigură o excelentă varietate întregii analize. Dar tendințele majore, paradigmele esențiale sunt aceleași. Omenește vorbind, aceste metropole se aflau în plenitudinea lor economică, politică și socială. În aceste condiții, mesajul Evangheliei întâlnea un public răsfățat și fudul, dominat de prejudecăți și superficialitate. Vechiul lor stil de viață era atât de bine regizat și promovat, încât desprinderea nu era ușoară. Din această cauză bătălia bisericilor era marcată de o agonie specifică Marii Trimiteri.

1.3.2. Dominația religioasă

Exegeții au identificat de-a lungul ultimilor ani o serie de indicii în ceea ce privește religia greco-romană. S-a remarcat adesea caracterul inclusivist al acesteia. „Recunoașterea și adorarea unei divinități nu impunea loialitate absolută față de aceasta”[487], și tocmai de aceea „monoteismul creștinilor și al iudeilor era scandalos și de neînțeles pentru păgânii din acea vreme.”[488] Pe lângă această deschidere uimitoare, primită cu mult entuziasm de întreaga lume păgână, religia greco-romană dovedea și o capacitate de simplificare uimitoare. Zeitățile vechilor greci erau armonizate cu ale romanilor, care a condus la „un sincretism bazat pe transferul de la un cult la altul.”[489] Aceste asimilări în plan mitologic au condus totuși la o proeminență a puterii

[487] Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*,p. 37.
[488] Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 37.
[489] Spre exemplu: „Zeus al grecilor s-a suprapus cu Jupiter al romanilor; Poseidon, zeul mărilor la greci, era numit Neptun la romani; Hades, zeul lumii subpământene la greci, s-a identificat cu Pluto al romanilor; Hestia – zeița grecească a căminului (vetrei), casei și a edificiilor în general –

zeului în raport cu ființa sa. „Oamenii erau mai interesați de actele miraculoase ale divinitățile decât de personalitățile acestora”[490], diminuându-se antropomorfismul clasic al religiei grecești. Destinul sau soarta era, de asemenea, o doctrină extrem de îndrăgită în acele vremuri, fapt paradoxal în condițiile în care devoțiunea clasică presupunea un abandon total în mâinile zeului protector. La nivelul praxisului, magia „era o altă trăsătură foarte populară a relației omului cu puterile universului. Superstiția, vrăjitoria, folosirea amuletelor, credința în puterile magice ale statuilor, formulele de vindecare sau blestem, ghicirea erau frecvent întâlnite în Antichitatea târzie.”[491]

Spre deosebire de alte popoare, grecii „erau profund religioși și religia a ocupat locul cel mai important în viața lor.”[492] Religia greacă este esențialmente etnică. „Participarea la viața religioasă depindea de descendența genetică și numai un grec cu drepturi politice, care îi reveneau prin naștere, putea avea un rol activ în ea.”[493] Se poate considera, pe bună dreptate, că religia greacă nu a nutrit niciodată idealuri universaliste sau prozelite, înțelegându-și credința într-un spectru întotdeauna personal și familial.

Cu toate acestea, nu se poate vorbi de o structurare foarte precisă și nici de o clasă sacerdotală atent constituită.[494] Aceasta nu pentru că n-ar fi fost posibil, ci pentru că grecii aveau o viziune particulară asupra devoțiunii. Într-un mod inedit, „cultul cetăților era unul dintre lianții societății: fiecare cetate avea zeitățile sale protectoare, cărora li se dedica un cult special în sanctuarele care erau rezervate pentru ele și la sărbătorile proprii acestor divinități. Magistrați aleși dintre cetățeni erau însărcinați cu organizarea sărbătorilor și a sacrificiilor, iar procesele de nelegiuire erau îndreptate contra celor care îndrăzneau, prin învățăturile lor, să dezagrege această religie politică.”[495]

Rod al întrepătrunderii credințelor indigenilor elini, grecii „venerau zeii fertilității și pe Mama Pământ, cu cele ale invadatorilor indo-europeni, a căror societate era mai războinică și patriarhală. Sinteza celor două sisteme a condus la formarea

---

în panteonul roman era numită Vesta etc.” (Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, pp. 37-38).

490 Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 38.

491 Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 38.

492 G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, p. 256.

493 Paolo SCARPI, „Religia greacă”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1, p. 275.

494 „Lipsită de dogme și de fondatori, lipsită de însăși noțiunea de „religie”, putând fi redusă la „grija zeilor” și la „aspectele formale ale cultului adus zeilor”, realitatea religioasă greacă a fost produsul cultural al unui popor care, într-un mod cu totul original, a amestecat și a reinterpretat elemente pregrecești și străine.” (Paolo SCARPI, „Religia greacă”, în G. FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1, p. 275)

495 G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, p. 257.

unui cadru complex de zei de diferite categorii, vârste și funcții, care se identificau cu diversele aspecte ale viței, naturii și existenței.”[496]

Zeii semănau izbitor de mult cu ființele umane, „dar erau dotați cu trupuri perfecte și caracteristici supranaturale. Astfel, aceste divinități se nășteau și creșteau până la un anumit punct, după care încetau să îmbătrânească, chiar dacă trebuie amintit că acest punct nu era identic pentru toți... De asemenea, zeii erau nemuritori, nu puteau fi răniți decât în circumstanțe extreme, puteau să își modifice înfățișarea așa cum doreau sau chiar să devină invizibili, să parcurgă instantaneu spațiul și să acționeze asupra forțelor naturii în funcție de propriile caracteristici și puteri.”[497]

Religiozitatea greacă are trei caracteristici fundamentale. Prima ține de „caracterul difuz al experienței sacrului, apropierea sa de momentele și spațiul vieții cotidiene.”[498] Spre deosebire de romani, a căror religie gravita în jurul Romei și, abia de acolo, se va răspândi de-a lungul imperiului, grecii consfințeau spațiul domestic și-i adăugau o sacralitate specială. Pe acest fond se poate vorbi de o anumită „relație de familiaritate cu zeii ce caracterizează din plin experiența religioasă greacă; aici zeul nu este îndepărtat și inaccesibil”[499], iar „comunicarea cu el caracterizează, se poate spune, fiecare moment semnificativ al existenței private și sociale.”[500] În cadrul acestui cult domestic, tatăl era sacerdotul care-și prezenta întreaga familie înaintea zeului și „reprezenta pentru familie ceea ce cultul divinității poliade semnifica pentru cetate.”[501]

A doua caracteristică arată cum „această răspândire a sacrului se prelungește într-o relație de familiaritate cu zeii ce caracterizează din plin experiența religioasă greacă; aici zeul nu este îndepărtat și inaccesibil, comunicarea cu el caracterizează, se poate spune, fiecare moment semnificativ al existenței private și sociale.”[502] Datorită acestei familiarități cultivate, poveștile cu și despre zei erau gustate de către greci încă din pruncie, iar sentimentul pe care-l încercau toți cei crescuți într-o astfel de cultură era unul de apropiere și candoare. Atât în spațiul privat, cât și în cel public – acolo unde „se conturează tramele dense ale unei simbolizări semnificative a existenței”[503] – religia era livrată ca ceva plăcut și atrăgător, o parte consistentă a vieții pe care grecii o percepeau în mod natural. Lunga istorie a acestui popor nu consemnează nicio sforțare, niciun artificiu în ceea ce privește devoțiunea adresată zeilor.

---

[496] L. T. M. VALERO, *Enciclopedie de mitologie...*, pp. 106-107.
[497] L. T. M. VALERO, *Enciclopedie de mitologie...*, p. 107.
[498] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 237.
[499] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 237.
[500] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 237.
[501] G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, p. 257.
[502] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 237.
[503] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 237.

A treia caracteristică este legată de „atitudinea intelectuală a filosofilor față de sfera divinului. Acesta este din ce în ce mai mult identificat ca principiu și garant al ordinii, al regularității, al sensului lumii naturale.”[504] Liderii de opinie ai vremii, prin scrierile lor științifice sau poetice, aveau grijă să puncteze acest adevăr: zeii sunt indispensabili lumii, pentru că o mențin în cea mai optimă stare de funcționare. Și mai există ceva: „această atitudine filosofică nu contrastează, cel puțin în fond, cu caracterele experienței religioase comune.”[505] Ideile se țeseau împreună cu practicile și invers. Imanența zeilor era bine receptată atât în teorie, cât și în practică.

Pe lângă cetate și familie, spații sacre de exercitare a devoțiunii grecești, mai exista „o întreagă religie cu caracter popular (culte agrare, la țară, culte ale eroilor, culte ale morților), care cunoștea riturile și sărbătorile cele mai variate, însoțite de sacrificii și de adorarea unor relicve.”[506] Mai întâlnim și cultele cu mistere, care „reprezentau un alt aspect al religiei grecești; cu mistere precum cele de la Eleusis și cu un curent religios ca orfismul, o religie de mântuire care a pregătit lumea antică să primească mesajul creștin.”[507] Acest tip de salvare este unul individual care se referă la „salvarea sufletului dobândită prin intermediul unei practici de purificare ce nu se limitează la un gest ritual, ci marchează întreaga existență; zeul orfismului este Apollo *kathartes*, „purificatorul”. eliberat din trup, sufletul purificat se poate întoarce la fericirea condiției sale divine originare; adepții sectei obișnuiau să ducă cu ei în mormânt tăblițe aurite sau de corn care atestau viitoare purificare și invocau zeii lumii de dincolo pentru ca sufletul defunctului să fie primit alături de sufletele lor.”[508]

Deși diferită în esența ei de mântuirea creștină, această soteriologie reprezintă un element important al religiei grecești, mai ales în perioada elenistică. Deschisă odată cu expedițiile lui Alexandru cel Mare (356-323 î.Hr.), această perioadă reprezintă „o cotitură memorabilă datorită tuturor evenimentelor politice și culturale petrecute

[504] Mario Vegetti, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec..*, p. 237.
[505] Mario Vegetti, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec..*, p. 238.
[506] G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, p. 257.
[507] G. RACHET, *Dicționar de civilizație greacă...*, p. 257.
[508] „Adepții orfismului au întemeiat această concepție a sufletului și a salvării sale pe o teogonie care se opune celei a lui Hesiod, așa cum refuzul cruzimii sacrificiilor se opunea practicilor religioase ale *polis*-ului. Teogonia orfică ne este cunoscută fragmentar. Dacă Hesiod prezenta organizarea universului divin ca o trecere de la haosul inițial la ordinea realizată prin domnia lui Zeus (în care se putea recunoaște societatea eroilor și apoi aceea politică), pentru adepții orfismului sensul evoluției lumii reprezenta în schimb decăderea din ordinea inițială, simbolizată de unitatea principiului primordial – armonia Oului cosmogonic, Noaptea indistinctă –, spre dezordinea multiplicității și a diferențierii, cu convenirea lui Dionysos, prin „patimile” sale – actul de teofagie al titanilor – și reînvierea finală se exprimă o nouă ordine; în om, echivalentul experienței lui Dionysos se exprimă prin contaminarea originară, purificarea și salvarea sufletului.” (Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 256)

în lumea din jurul Mării Mediterane”[509] și „fixează în anul morții acestuia începutul unei noi epoci istorice.”[510] Odată cu acest moment istoric fulminant, Imperiul Grec va triumfa până în anul 31 î.Hr., după bătălia de la Actium. Prin urmare, înțelegem prin *elenism* acea perioadă formativă a acestui popor și care se întinde de-a lungul a trei secole bogate „în evenimente politice, economice și religioase, care interesează sub diferite aspecte toate popoarele din regiunile mediteraneene și, în mod deosebit, implică, în Orient, toate regatele născute din împărțirea teritoriilor cucerite de Alexandru.”[511]

În această perioadă se vor pune bazele unei religii pe care romani o vor prelua mai târziu. Preluând moștenirea secolelor anterioare, adaptând-o la noile provocări, grecii au reușit să dea religiei lor o notă de libertate și elasticitate nemaiîntâlnite. Acest lucru ține, probabil, și de ambivalența experienței grecești. Religia lor „s-a desfășurat întotdeauna pe două planuri diferite, dar strâns legate între ele. Pe de o parte, ritualul cotidian; pe de altă parte, exprimând nivelul de sensuri și de inteligibilitate, ansamblu poveștilor mitologice, mai mult sau mai puțin legate de nevoile profunde de asigurare a armoniei lumii, a sensului și valorii experienței sociale și individuale.”[512]

Bine înrădăcinată în viața privată și publică a indivizilor, religia greacă va trece dincolo de *polis*-uri, atingând, până la urmă, întreaga lume civilizată. Creștinismul va interacționa cu acest tipar de gândire și i se va opune cu îndârjire și argument. Nu fără dificultate însă, mai ales ținând cont de notorietatea gânditorilor elini, dar și de copleșitoarea priză pe care religia lor o aveau asupra națiunilor lumii.

În altă ordine de idei, religia romană „poate fi înțeleasă în sens teritorial sau în sens personal. Din punct de vedere teritorial se definește ca „religie romană” suma tuturor religiilor care, în antichitate, au fost practicate pe teritoriul cetății Roma: de la latini, sabini și etrusci, ca și de la greci, iudei, egipteni, galileeni, „orientali” de orice proveniență. Aceste religii coexistă pașnic sau în opoziție între ele, în aceleași condiții ale metropolei așezată pe Tibru; în ciuda surprinzătoarei ignorări reciproce, ele sunt de fapt concurente.”[513]

Întorcându-ne pe firul istoriei, religia romană „provine de la triburile nomade stabilite pe malurile Tibrului, în centrul Peninsulei Italice.”[514] Aceste triburi sunt

[509] Giulia Sfemeni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 395.
[510] Giulia Sfemeni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 395.
[511] Giulia Sfemeni GASPARRO, „Religiile lumii elenistice”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...,* vol. 1, p. 395.
[512] Mario VEGETTI, „Omul și zeii”, în Jean-Pierre VERNANT (ed.), *Omul grec...*, p. 257.
[513] Hubert CANCIK, „Religia romană”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, p. 337.
[514] „Imigrarea lor a început încă din Epica Pietrei. Latinii, strămoșii direcți ai romanilor, au migrat din centrul Europei spre cursul sudic al Tibrului în mileniul II î.Hr.; înainte ca limba și tradițiile lor să

cunoscute sub numele de *etrusci* care au stăpânit în centrul și nordul peninsulei. Din această cauză se consideră că religia romană originară a fost promovată de către preoții etrusci, la care nu s-a renunțat nici măcar după anul 510 î.Hr. când se fondează Republica Romană. Peste acest strat religios interesant, religia și mitologia romană au fost influențate de coloniile grecești de pe coasta estică a Italiei de azi și din Sicilia. „Grecii, care migraseră acolo în Epoca Întunecată (1200-800 î.Hr.), au adus și credințele lor politeiste, romanii aflând astfel despre istorisirile lor colorate cu privire la zei și eroi."[515]

Rădăcinile grecești ale religiei romane sunt un fapt arhicunoscut. Nu întâmplător se spune că „nu a exista niciodată o Romă *pur romană*, liberă de influențele grecești."[516] Popor cu „o vie curiozitate, cu imaginație înaripată și cu simțul armoniei și al frumosului"[517], grecii au știut să-și impună religiozitatea chiar și în condițiile unei dominații. Această asimilare a cultului grec se întrezărește pentru întâia dată în opera poetului Ennius (239-169 î.Hr.), „dar devine caracteristică în perioada elenistică și cea augustiniană târzie."[518] Se consideră că „Augustus i-a dat religiei romane lustrul grecesc, creând falsa impresie (ce dăinuie și azi) că religia romană și cea greacă sunt identice."[519] Nu trebuie nicidecum să credem că aceste preluări s-au făcut într-o manieră mecanică, prin simpla latinizare a numelor de zei. Panteonul roman are suficientă originalitate, atât în interpretarea vechilor idei, cât și în înțelegerea realității spirituale.

Sistematic vorbind, mitologia romană s-a inspirat din patru surse primare: „fondul comun indo-european, tradițiile locale prearice și latine din Italia, aportul etrusc și influența greacă – la care s-au adăugat, periodic, elemente de absorbție de la popoarele de contact militar, sincretizate prin *interpretio romana*. Pragmatismul roman a istoricizat miturile generale din fondul arhaic, adaptându-le tradițiilor despre întemeierea Romei și consolidarea statului roman."[520] Din această cauză, mitologia romană este considerată „cea mai eclectică dintre toate, generând o religie cu desăvârșire practică."[521]

Avem de-a face cu un păgânism de tip sincretic, de o conviețuire a zeilor de origini atât de diferite, care suferă aproape întotdeauna o necesară schimbare de

---

câștige importanță, ei s-au aflat sub influența etruscilor, populație de origine probabil anatoliană, care trăia la nord de Tibru încă de prin 1400 î.Hr." (Andrew W. WHITE, „Mitologia romană" în *Mitologia...*, p. 194).

[515] Andrew W. WHITE, „Mitologia romană" în *Mitologia...*, p. 194.

[516] Hubert CANCIK, „Religia romană", în Giovanni Filoramo (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1., p. 352.

[517] R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, p. 129.

[518] B.W.R. PEARSON, „Greco-Roman Polytheism", în C. A. EVANS & S. E. PORTER (eds.), *Dictionary of New Testament Background...*, p. 816.

[519] Andrew W. WHITE, „Mitologia romană" în *Mitologia...*, p. 196.

[520] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 401.

[521] Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie...*, p. 401.

nume. Romanii au dat dovadă de o deschidere fără limită în ceea ce privește acceptarea unor culte atât de diferite și, până mai ieri, atât de exotice pentru ei.

Din punct de vedere structural, religia romană opera cu trei categorii cultice: (1) Cultele *patrius ritus*, unde „limba era latina; semnul exterior este aducerea jertfei cu capul acoperit (*capite velato*); prin acest rit sunt venerați, printre alții, Ianus, Vesta, Jupiter, Marte, Quirinus.”[522] (2) Cultele *greacus ritus*, unde „limba cultului este (în parte) greaca; semnul caracteristic este purtarea unei cununi atunci când se aduce sacrificiul; acestui rit îi aparțin cultele introduse de stat (*sacra peregrina publice adscita*), printre care cele îndreptate spre Ceres, Liber, Libera, Apollo, Escalup, Cibela”;[523] (3) Așa-numita *regula etruscă* (*etrusca disciplina*), unde „limba cultului este (în parte) etrusca; din ea fac parte mai ales divinația folosind măruntaiele victimelor sacrificate (*haruspicina*) și interpretarea fulgerelor.”[524]

Activitățile ritualice pot fi reduse la două categorii principale: „celebrarea cultului și reprezentarea funcțiilor divine.”[525] Prima dintre acestea „îmbrăca, în esență, două forme: oferirea sacrificiilor, cu numeroasele sale variante și ritualuri secundare, și luarea auspiciilor. În timpul sacrificiilor, celebranții exprimau, prin gest și cuvânt, un omagiu solemn către divinitatea invocată, cu prilejul unei mese consumate în compania sa și conform unor reguli ierarhice severe.”[526] Această formă de închinare era considerată un act de credință care „recunoștea supremația și nemurirea zeului, atât atribuindu-i părțile vitale ale victimei cât și conferindu-i locul de onoarea, cât și printr-o diferențiere a modului de consumare.”[527] În cadrul celei de-a doua categorii, „magistratul sau, eventual, augurii consultau ori ascultau răspunsurile unei divinități, în primul rând Jupiter, în privința diferitelor acte de guvernare. Ritualul divinatoriu al auspiciilor exprimă foarte clar caracterul civic al lui Jupiter, întrucât zeul suprem participa nemijlocit la viața publică, prin intermediul unor semne pe care le trimitea celor ce cârmuiau destinele poporului roman.”[528]

Anul 27 î.Hr. este definitoriu pentru religia romană. Este începutul domniei lui Octavianus Augustus și, implicit, a revigorării religioase. Deși „teritoriul ocupat de romani s-a extins foarte mult, incluzând o sumedenie de popoare, de culturi și religii diferite”[529], imperiul a reușit să se redefinească de fiecare dată, oferind un

[522] Hubert CANCIK, „Religia romană”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1, p. 338.
[523] Hubert CANCIK, „Religia romană”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1, pp. 338-339.
[524] Hubert CANCIK, „Religia romană”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Istoria religiilor...*, vol. 1, p. 339.
[525] John SCHEID, „Preotul”, în Andrea GIARDINA (ed.), *Omul roman*, Polirom, Iași, 2001, p. 73.
[526] John SCHEID, „Preotul”, în Andrea GIARDINA (ed.), *Omul roman...*, p. 73.
[527] John SCHEID, „Preotul”, în Andrea GIARDINA (ed.), *Omul roman...*, p. 73.
[528] John SCHEID, „Preotul”, în Andrea GIARDINA (ed.), *Omul roman...*, p. 73.
[529] N. ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor...*, p. 365.

cadru ideal pentru dezvoltare. „Suficient de abil, împăratul Octavianus Augustus s-a adresat, în acest sens, mai întâi religiei, inițiind o operă de mare amploare în direcția restaurării cultului public și particular."[530]

Restaurând templele, reorganizând preoțimea și facilitând o devoțiune reînnoită față de zei, împăratul s-a bucurat de o admirație nestăvilită din partea oamenilor. În același timp, știind că romanii erau obișnuiți cu cultul lui Cezar (100-44 d.Hr.), „următoarea fază a fost aceea a introducerii sărbătorii „geniului" lui Augustus, *genius Augusti*, legată de cultul *larilor*, atât de popular la romani."[531] Deși împăratul a fost divinizat numai după moarte, iar cultul imperial abia atunci va căpăta o amploare fără precedent, „în Asia Mică, alături de zei, i se ridică temple și împăratului Octavianus, iar în Spania i se înalță altare."[532]

Și asta nu doar în cazul lui Octavianus. Toți împărații de după el, până la prăbușirea Imperiului Roman au pretins închinare. Celebrările erau minuțios pregătite, iar devoțiunea mergea adesea până la fanatism. Înțelegerea corectă a mesajului celor Șapte Scrisori depinde, în bună măsură, de configurația geopolitică a epocii. A separa mesajul pe care-l rostește Sf. Ap. Ioan de ordinea socială este un lucru artificial. Întotdeauna „comunicarea este un act social care are loc într-o ordine socială. Prin urmare, viziunile lui Ioan nu operează într-un univers simbolic sau independent de lumea actuală și relațiile ei."[533]

Dacă, potrivit majorității comentatorilor, scrierea Apocalipsei a avut loc în perioada lui Domițian (81-96), atunci putem fi convinși de provocările cultului imperial. Numele lui Domițian se leagă de una dintre cele mai mari capodopere ale Antichității: *Panteonul din Roma*. Supranumit „templul tuturor zeilor", este „cel mai bine conservat și cel mai celebru loc de cult (alături de Coloseum) pe care l-au lăsat romanii. A fost ridicat de către Agrippa (ginerele lui Augustus) în anul 27 î.Hr., apoi distrus de un incendiu (80 d.Hr.) și reconstruit de împăratul Domițian, reconstruit din nou de împăratul Hadrian după un alt incendiu (110 d.Hr.), pentru ca, în cele din urmă, să fie restaurat de către împărații Septimius Severus și Caracalla."[534]

Față în față cu cultul imperial, creștinii din Asia Mică au fost nevoiți să ia atitudine. Eugene M. Boring[535] enumeră șase variante confirmate de istoria creștinismului

---

[530] N. ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor...*, p. 366.
[531] N. ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor...*, p. 366.
[532] N. ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor...*, p. 366.
[533] L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation...*, p. 93.
[534] „Acest templu se distinge complet de arhitectura templelor grecești, are o formă circulară și este precedat de un vestibul (*pronaos*) susținut de 16 coloane. Interiorul să prezintă o armonie și o simplitate perfectă. Diametrul este egal cu înălțimea: 43,40 m." (N. ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor...*, p. 352)
[535] Eugene M. BORING, *Revelation...*, pp. 44-46.

primar și care acoperă întregul registru, de la cel mai reprobabil, până la cel mai elogiativ. Prima se referă la *părăsirea credinței*, adică o formă de apostaziere. E foarte posibil ca unii să fi devenit creștini fără a lua în calcul întregul cost al acestei decizii (în plan economic, social etc.), iar când și-au dat seama de implicații, l-au renegat efectiv pe Hristos. A doua variantă se referă la *minciuna efectivă*. Privind cultul imperial ca pe ceva total lipsit de semnificație spirituală, unii creștini alegeau să îndeplinească în mod formal toate cerințele, considerând că acest lucru nu aduce atingere trăirii lor interioare. Era o formă „inteligentă” pe care unii o alegeau pentru a evita posibilele neplăceri, alinându-și într-un fel propria conștiință. A treia se referă la *lupta fățișă*, adică la aceia care nu doar că refuzau închinarea, ci chiar încercau să lupte împotriva tuturor celor care-o promovau (după modelul zeloților). A patra indică spre categoria celor care urmăreau *schimbarea legii*, recurgând la toate pârghiile legitime ce le-ar fi permis un asemenea demers. Aceștia încercau, într-un mod inocent și naiv, să-i convingă pe liderii lumii de atunci cât de inoportună este o asemenea impunere și cât de puțin viabilă. A patra variantă se referă la o anumită *ajustare conceptuală*. Este vorba de identificarea cultului imperial cu așa-numita „religie civilă” care, în mintea unora, se disocia definitiv de sfera religioasă propriu-zisă. Prin urmare, acest cult al împăratului putea fi integrat în închinarea creștină, fiind văzut ca o formă particulară de respect, dar fără nicio implicație în sfera sufletului și a devoțiunii. A șasea variantă și cea mai radicală era *martirajul implicit*. Încercând să răspundă la întrebarea „Ce ar face Hristos în locul nostru?”, unii creștini au ales să plătească cu propriul sânge gestul lor de a nu se închina împăratului și cultului său.[536]

Până aici au mers lucrurile în ceea ce privește religia romană. Zeii preluați și rebotezați ai grecilor nu le-au fost suficienți, simțind nevoia ca, odată cu propășirea imperiului, să-și înalțe proprii cezari la această demnitate. Orașele Asiei Mici excelau în ceea ce privește cultul imperial, iar Biserica lui Hristos a avut a se confrunta cu Cezarul în mod simbolic și chiar fizic. Prigoanele ce se vor răsfrânge asupra creștinătății începând cu secolul II nu sunt altceva decât replicile aberante oferite unor comunități care refuză idolatria imperială.

Pe lângă aceste elemente, probabil cea mai delicată situație în care se găsea religia greco-romană era ruptura dintre aceasta și moralitatea efectivă. „Pietatea personală ținea de săvârșirea riguroasă a ritualurilor religioase, ceea ce înseamnă că ea era mai mult ceremonială decât morală. Existau în panteonul greco-roman și zei care pedepseau anumite nedreptăți, dar nu din dorința de a-i face pe oameni mai buni, ci

[536] Pentru detalii despre cultul imperial vezi și: Lily Ross TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Porcupine Press, Philadelphia, 1975; Ittai GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford, 2002;

cu scopul de a menține echilibrul societății umane."[537] Nu etica era luată în discuție, ci mai degrabă recuperarea prejudiciilor, elementul punitiv și onoarea celui care a fost, într-un fel sau altul, păgubit. O posibilă instanță morală superioară – fie ea și a zeilor – era un subiect vag, aproape insesizabil. Câtă vreme zeii înșiși se pretau la acte de răzbunare înfiorătoare, la infidelități sexuale și capricii de tot felul, întreg eșafodajul religios care decurgea de aici era compromis. Din punct de vedere conceptual, moralitatea nu avea nicio legătură cu religia, iar din punct de vedere cotidian, hedonismul reprezenta sensul vieții.

O altă perspectivă interesantă ține pe de o parte de caracterul capricios al zeilor, dar și de autolimitările acestora. „Despre zeii panteonului greco-roman se credea că sunt controlați care scăpau controlului lor. Această concepție a degenerat ulterior imaginându-se o soartă oarbă căreia chiar și zeii îi erau supuși."[538] Hazardul care rezulta de aici, transmis printr-un sistem laborios sistem devoțional, atingea până și pătura cea mai de jos a populației. „Filozofia cosmopolită care s-a răspândit între granițele Imperiului Roman a lăsat în seama fiecărui individ sarcina de a-și alege zeitatea la care se va închina, precum și convingerile religioase îmbrățișate; astfel, a rămas un tărâm deschis și liber pe care individul trebuia să-l umple pentru sine."[539]

Într-o asemenea atmosferă generală, Biserica Primară încerca să-și cultive propriile virtuți și să-și răspândească mărturia credinței. „Comunitățile cărora li s-a adresat Ioan se simțeau probabil mici și slabe și poate erau ispitite să se considere victime ale unor puteri pe care nu le puteau controla. Prin urmare, Ioan subliniază în mod constant supremația lui Dumnezeu peste toate lucrurile."[540] În aceste condiții, creștinii „sunt motivați să persevereze și sunt mângâiați cu privire la condiția lor prezentă atunci când dobândesc convingerea că împrejurările în care se află sunt controlate de Dumnezeu. El este Cel care va judeca în final pe dușmanii lor și le va da celor credincioși o răsplată eternă."[541]

---

[537] „Se știa, de pildă, că zeița *Dike* (Dreptatea) îi pedepsea, de obicei, pe ucigașii care scăpau de justiția umană. Așa se explică faptul că locuitorii insulei Malta, când au văzut că apostolul Pavel a fost mușcat de viperă, au fot convinși că *omul acesta este un ucigaş, căci Dreptatea (Dike) nu-l lasă să trăiască, măcar că a fost scăpat din mare* (Fapte 28.4). La fel și Eriniile (Furiile, la romani) îi chinuiau, de obicei psihic, pe cei care comiteau nedreptăți grave. Renumitul orator și filosof Cicero ne oferă un astfel de exemplu de disociere a religiei de etică. El credea în existența unui Dumnezeu și în nemurirea sufletului, dar în tratate de etică precum *De officiis* și *De finibus bonorum et malorum* nu face nicio legătură între credință și preceptele morale pe care le propune." (Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament..*, p. 38)

[538] „Teoria elenistică a legii universale presupunea ideea că atât zeii cât și oamenii trebuiau să se supună acestor norme pentru a fi considerați drepți." (K. L. ONESTI & M. T. BRAUCH, „Dreptate, II: Pavel", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 314)

[539] Eduard LOHSE, *Mediul Noului Testament...*, p. 303.

[540] Thomas R. SCHREINER, *Teologia Noului Testament: măreția lui Dumnezeu în Hristos*, trad. Dorin Pantea, Făclia, Oradea, 2011, p. 177.

[541] Thomas R. SCHREINER, *Teologia Noului Testament...*, p. 178.

1.4. Concluzie

„Isagogia” și-a propus să investigheze detaliile privitoare la geografie, istorie și religie. Așezarea celor șapte orașe ale Asiei Mici, trecutul tumultos și fervoarea religioasă a acestora sunt elemente determinante în plan hermeneutic. De asemenea, aluziile pe care le descoperim textele scrisorilor privitoare la context sunt importante și fascinante. După cum o dovedește conținutul fiecărei scrisori, Mântuitorul nu se sfiește să facă legături subtile între mesajul Său și anumite elemente cotidiene care devin metafore pline de forță pentru destinatari. Pentru o mai bună înțelegere, utilizând o pedagogie aparte, Hristos recurge la lucruri/situații obișnuite preluate din mentalul colectiv, tocmai pentru a Se face mai bine înțeles și acceptat. În aceste condiții, analiza istoriei și culturii acestor orașe reprezintă un demers obligatoriu care face, mai apoi, posibilă interpretarea corectă a celor șapte scrisori.

Elemente fundamentale ale acestei analize se referă la formarea provinciei Asia Mică pe de o parte și istoricul formării fiecărui oraș, pe de altă parte. Odată observate aceste chestiuni legate de geneză și devenire, se poate determina specificul fiecărei localități, prin identificarea tipului de religiozitate, prezența resurselor, dezvoltarea meșteșugărească, demografia și detaliile de ordin social, plus tot ceea ce ține de civilizația locală. Urmează apoi o altă interogație, anume cea a relațiilor pe care aceste orașe le-au dezvoltat unele cu altele, de obicei o relație bazată pe concurențe, fiecare cetate străduindu-se din răsputeri să-și mențină un grad ridicat de autonomie. Tot aici se inserează și consistentele relații cu Roma, unde se întrezărește un interes reciproc și care a fost controlat cu multă diplomație de ambele părți. Aceste investigații, operate cu ajutorul materialelor de specialitate (istorie, geografie, cultură etc.), dezvăluie profilul ferm al unor cetăți demne de admirație.

Menționarea imprecisă – sub aspect geografic – a provinciei în textele Noului Testament, reprezintă una dintre dificultățile de fond. Cartea Faptele Sfinților Apostoli – principala sursă canonică exceptând Apocalipsa – accentuează cu prioritate orașele în sine, fără a face referire precisă la întreaga regiune. Această proeminență citadină subliniază, indirect, importanța acestor localități pe harta economică și socială a imperiului. Acesta este și motivul pentru care cele șapte cetăți au reprezentat o țintă evanghelistică pentru Sf. Ap. Pavel, cu toate că – potrivit textelor – n-a pășit personal în fiecare dintre ele (unele fiind încreștinate prin programul de misiune regional). Misiunea paulină este preluată și consolidată de cea ioaneică, printr-o lucrare tainică și proniatoare, o armonie care uimește întotdeauna în cazul creștinismului timpuriu. Localități adâncite în întunericul idolatriei și răsfățate de traiul bun au devenit adevărate centre ale creștinismului apostolic.

Efesul a avut o importanță aparte, atât din punct de vedere economic, dar și geopolitic. Sub aspect religios, cultul lui Artemis a reprezentat o permanentă provocare pentru comunitatea creștină. De altă parte, avem aici o sinergie a celor două apostolate: Sf. Pavel și Sf. Ioan. Importanța misionar-creștină pe care cei doi apostoli au imprimat-o acestui oraș, au dublat pur și simplu impozanța lui în plan social. Mesajul scrisorii vine după câteva decenii bune de existență a bisericii locale, chemând la o întoarcere entuziastă spre iubirea cea dintâi.

Smirna a rivalizat mereu cu Efesul și Pergamul, dând dovadă de o cutezanță aparte. Această cutezanță – care este dovedită de istorie și arheologie – s-a manifestat de-a lungul unei istorii tumultoase, marcată de încercări de multe feluri. Cultul Cibelei se împletea aici cu cultul împăratului, transformând orașul într-un loc de mare devoțiune idolatră. Este unul dintre acele orașe din Asia Mică despre care nu avem alte texte de sprijin în Noul Testament, nici despre originea bisericii de aici, totuși este foarte probabil că aceasta a luat naștere undeva după anul 55. Cetatea este una dintre dovezile că inclusiv o localitate relativ mică poate să impresioneze prin fapte mărețe și să devină un vector misionar în întreaga regiune.

Pergamul a avut o istorie zbuciumată, dar a reușit în cele din urmă să strălucească, mai ales în perioada romană. A devenit un centru al erudiției, mizând pe educație, cultură și știință. Deși politeismul era în floare (cultul lui Atena, Dionysos, Bacchus, Demeter), cultul imperial se pare că a reușit să surclaseze această devoțiune. Datorită unor relații reciproc avantajoase, orașul depindea în bună măsură de protecția Romei, fapt care era exploatat judicios. Geneza bisericii locale este învăluită în mister, dar – judecând în lumina scrisorii – comunitatea de aici era bine articulată și depunea o mărturie puternică în cetate.

Tiatira era un oraș mai puțin important, expus adesea la activități seismice și cu o istorie tumultoasă. A recuperat însă aceste neajunsuri prin hărnicie și pricepere, având cele mai prolifice bresle de meșteșugari. Apollo și Artemis – acești doi frați olimpieni – asigurau fascinația religioasă, dar faptul acesta n-a împiedicat Evanghelia de a pătrunde pe aceste meleaguri. Din nou, geneza bisericii este necunoscută, însă intuim aici o comunitate relativ numeroasă, iar lungimea mesajului transmis de Hristos poate fi o dovadă indirectă în acest sens.

Sardesul a fost un oraș privilegiat din punct de vedere geografic, a cărui agricultură de succes a fost dublată și de o mică industrie locală (textilieri, aurari, meșteșugari). O triadă idolatră – formată din Artemis, Zeus și Cezarul – făcea însă din acest oraș un loc al falsei închinări. Biserica de aici – probabil de origine paulină – a proclamat Evanghelia unei populații omogene, atinsă de idolul bunăstării și a hedonismului, însă a reușit să fie mărturisitoare. Detaliile scrisorii pe care o primește confirmă vigoarea și luptele acestei comunități de credință.

Filadelfia era un oraș aservit Romei probabil mai mult decât celelalte, unde cultul împăratului era extrem de proeminent. Se mai adaugă la acesta și cultul local al lui Anaitis, care transformă orașul într-un mare centru politeist și idolatru. Cu toate acestea, în mijlocul întunericului dens, lumina Evangheliei a strălucit și aici, deși nu cunoaștem detalii despre fondarea bisericii. Uimește maturitatea acestei comunități și capacitatea ei de a depune mărturia creștină într-o lume păgână.

Laodiceea era un oraș expus la cutremure succesive, dar și la neajunsuri privitoare la resurse naturale (în special apa potabilă). Cu toate acestea, orașul a reușit să se ridice prin producția lânii și dezvoltarea medicinii. Deși avea o devoțiune importantă pentru Hestia, Heracle și împărat, creștinismul a reușit să pătrundă aici prin lucrarea misionară a Sf. Ap. Pavel, ca o extensie a misiunii din Efes. Mesajul primit din partea Mântuitorului este foarte dur, iar detaliile istoriografice vor confirma starea de decadență a acestei comunități.

După cum se observă din contextul geografic, istoric, social și religios, fiecare dintre cele șapte biserici are particularitățile ei. Există elemente care-o diferențiază pe una de alta și care scot în evidență specificul fiecăreia. Totuși, este la fel de adevărat că există și anumite asemănări, mai ales în ceea ce privește raportarea la Roma. Aflându-se într-o conexie bine susținută cu centrul imperiului, aceste orașe întâmpinau de obicei aceleași provocări. Așa se face că, în condiții economice promițătoare, creștinismul asiatic avea specificul lui.

II. COMENTARIUL CELOR ȘAPTE SCRISORI

2.1. Introducere în analiza exegetică

2.1.1. Integrarea scrisorilor în tradiția apocaliptică iudeo-creștină

Fenomenul apocaliptic reprezintă o constantă în istoria lumii, iar conținutul Apocalipsei lui Ioan nu reprezintă decât o mică parte dintr-un întreg.[542] De-a lungul antichității, vivacitatea acestui fenomen are o intensitate aparte. Se vorbește, înainte de toate, de un viguros apocaliptism iudaic[543], urmat de cel creștin, unde Apocalipsa Sf. Ap. Ioan joacă un rol capital.[544] Avem, în același registru, apocalipsele greco-latine[545], dar și cele de factură rabinică.[546] Mai trebuie să adăugăm pe cele de factură gnostică[547] și apocalipsele persane[548], fapt care dovedește răspândirea extraordinară a fenomenului.

John J. Collins[549] consideră că, în ceea ce privește tipurile de apocalipticism de mai sus, „sunt luate în calcul texte iudaice și creștine compuse între 250 î.Hr. și 250 d.Hr., aproximativ."[550] Spre deosebire de celelalte apocalipse (persane sau gnostice),

---

[542] Potrivit lui David E. AUNE („The Apocalypse of John and the Problem of Genre", în Adela Yarbro COLLINS, „The Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Settings", Society of Biblical Literature, 1986, pp. 67-68), Societatea de Literatură Biblică (Society of Biblical Literature), prin Grupul Apocalipsa (Apocalypse Group), care la rându-i face parte din Proiectul Genurilor al Societății, s-a aplecat asupra acestui subiect în repetate rânduri la finele secolului trecut. Primul rezultat al acestor studii a văzut lumina tiparului în anul 1979, editat de John J. COLLINS, sub titlul *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Al doilea, în cadrul Colocviului Internațional pe Apocalipticism, ținut la Uppsala în 1979, unde s-au produs 34 de eseuri (dintre care 12 pe problema genului), publicate prin îngrijirea editorială a lui David HELLHOLM, cu titlul *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. A treia o reprezintă ampla lucrare semnată de David HELLHOLM cu titlul *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John* și publicată în anul 1982.

[543] Pentru detalii vezi: John J. COLLINS, „The Jewish Apocalypses", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1979, pp. 21-60.

[544] Pentru o elemente introductive și detalii vezi: Adela Yarbro COLLINS, „The Early Christian Apocalypses", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of...*, pp. 61-122.

[545] Pentru o elemente introductive și detalii vezi: Harold W. ATTRIDGE, „Greek and Latin Apocalypses", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of...*, pp. 159-186.

[546] Pentru detalii vezi: Anthony J. SALDARINI, „Apocalypses and „Apocaliyptic" in Rabbinic Literature and Mysticism", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of...*, pp. 187-206.

[547] Pentru detalii vezi: Francis T. FALLON, „The Gnostic Apocalypses", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of...*, pp. 123-158.

[548] Pentru detalii vezi: John J. COLLINS, „Persian Apocalypses", în John J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of...*, pp. 207-217.

[549] John J. COLLINS, *Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy. On Jewish Apocalyptic Literature*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2015.

[550] John J. COLLINS, *Apocalypse, Prophecy...*, p. 7.

cele care aparțin iudaismului antic „sunt recunoscute printr-o combinație de elemente distinctive. Revelațiile apocaliptice sunt de obicei transmise unui recipient uman printr-o figură angelică, a cărei funcție este cea de interpret sau ghid ceresc. Aceste revelații se desfășoară de obicei într-o lume supranaturală, chiar dacă prin acțiunile sale ființele angelice sau demonice apar în relație cu alte locuri de pe pământ. Asemenea revelații sunt date la dimensiunea întregii istorii, totul fiind însă plasat în perspectiva judecății eshatologice. În cele mai multe cazuri, aceasta implică o nouă creație sau o rupere radicală de ordinea prezentă. Un alt element este judecata celor morți."[551]

Spre deosebire de celelalte cărți ale Noului Testament, Apocalipsa a făcut obiectul unor intense dispute privind includerea în canon.[552] Doi factori au stat totuși la baza acceptării sale: (1) „caracterului ei *profetic*[553] (inclusiv elementelor hiliaste), fiind un suport pentru creștini într-un climat de persecuție și martiraj;"[554] și (2) caracterul ei *apostolic*.[555] Stephen Pattemore adaugă și „aparentul caracter iudaic al cărții, dar și simbolismul ei inerent"[556], două detalii care vor atrage atenția exegeților de-a lungul ultimelor secole. Raymond Brown[557] observă legături puternice între profeția lui Iezechiel (în special cap. 40-48) și imaginile Apocalipsei. „De fapt, Iezechiel furnizează o parte considerabilă a limbajului și a imaginilor apocaliptice care vor fi folosite în secolele următoare: cele patru ființe (omul, leul, boul, vulturul); personajul care tronează deasupra firmamentului descris în termeni de pietre și metale prețioase;

---

551 „În Biblia ebraică, singura carte care întrunește toate aceste caracteristici este cartea lui Daniel. Alte exemple ale genului există în pseudoepigrafe și în Noul Testament, în Apocalipsa." (John J. COLLINS, *Apocalypse, Prophecy...*, p. 36)

552 Pentru detalii vezi: Harry Y GAMBLE, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*, Fortress Pres, Philadelphia, 1985, pp. 46-50;

553 Unul dintre primii teoreticieni ai acestei teorii este Adolph von HARNACK. Este vorba de lucrarea *The Origin of the New Testament*, trad. J. R. WILKINSON, Williams and Norgate, Londra, 1925.

554 Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East. Studies and Translation*, teză de doctorat, Universitatea Laval, Quebec, 2008, p. 41.

555 Stabilirea canonicității scrierilor Noului Testament a avut la bază câțiva factori determinanți. La începutul secolului XX, John Ellioston SYMES, în *The Evolution of the New Testament* (John Murray, Londra, 1921) identifica următorii trei: „(a) Autoritatea Bisericii; (b) Evidența că aceste cărți conțin învățătura apostolilor și a ucenicilor lor imediați; (c) Evidența internă, adică răspunsul inimii creștinilor la respectiva învățătură. Niciunul dintre aceste răspunsuri nu puteau fi satisfăcătoare luate separat, ci doar împreună..." (p. 331). Mult mai recent, Lee Martin MCDONALD oferea o listă de patru criterii, acestea fiind: apostolicitatea, ortodoxia, antichitatea și uzanța, cu posibile două adaosuri: adaptabilitatea și inspirația. („Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question", în Lee Martin MCDONALD și James SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody, pp. 416-439)

556 Stephen PATTEMORE, *The People of God in the Apocalypse. Discourse, Structure and Exegesis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 1.

557 Raymond E. BROWN, *Introducere în Noul Testament*, trad. Andrei Adam-Motyka, Sapientia, Iași, 2019, pp. 960-961.

mâncatul sulurilor; femeia desfrânată; prospera cetate-regat blestemată pentru aroganța ei, Gog din Magog; dimensiunea templului etc."[558]

Cu toate că a fost recunoscută în canon, datorită controverselor inițiale, Apocalipsa „a fost în întregime exclusă din lecționarele Bisericii Ortodoxe."[559] Deși Sf. Atanasie cel Mare a inclus-o în celebra sa enumerare (enciclica din 367 d.Hr.), Apocalipsa a continuat să fie privită cu suspiciune în Răsărit chiar după acest moment, iar această atitudine s-a perpetuat „mai mult de o mie de ani."[560] Paradoxul e dat de faptul că, spre deosebire de Apus, Răsăritul avea o densitate mult mai mare de episcopi eminenți, adevărate autorități în materie de credință și practică, ceea ce a devenit, se pare, un factor de încetinire a stabilirii canonului. Concomitent cu frământarea privitoare la Noul Testament, e la fel de interesant cum niciun Conciliu Ecumenic (din est) n-a avut problema canonului ca subiect principal. „Primele manuscrise grecești și lecționare au continuat să fie copiate, utilizate în spațiul liturgic, iar opiniile privitoare la canon continuau să fie foarte diferite."[561]

În aceste condiții totuși, Scriitori și Părinți ai Bisericii au acordat o pioasă atenție acestei cărți. În secolul II remarcăm pe Sf. Irineu al Lyonului, „probabil cel mai important martor din epocă pentru opiniile privitoare la Apocalipsa."[562] Faptul că – în *Contra ereziilor* – citează fără echivoc din Apocalipsa împreună cu alte pasaje eshatologice cunoscute (din Isaia și Daniel) îl transformă pe Irineu într-un hermeneut de mare

[558] „O combinație de mesaje și de reprezentări apocaliptice (ziua Domnului, flagelul invaziei lăcustelor distrugătoare) găsim și în cartea lui Ioil, de dată incertă, dar probabil postexilică. Aproximativ din aceeași perioadă provine și Zah 4,1-6, cu viziunile sale (interpretate de un înger): candelabre, suluri, patru cai de diferite culori; dintr-o perioadă puțin mai târzie provin deutero-Zaharia și trito-Zaharia (Zah 9-14), cu o alegorie a păstorilor și descrierea unei judecăți și aunui Ierusalim ideal." (Raymond E. BROWN, *Introducere în Noul Testament...*, p. 961)

[559] Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon", în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East*, Peter Lang, New York, 2012, p. 51.

[560] „În Apus, Apocalipsa n-a făcut niciodată față unei serioase opoziții și canontul a fost rezolvat mai devreme decât în Răsărit, asistat de prezența a două respectabile autorități: Ieronim și Augustin. Opiniile lor privitoare la conținutul canonului Noului Testament au fost hotărâtoare, iar înfăptuirea traducerii Vulgata Latină a contribuit la urgentarea fixării canonului însuși." (Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon", în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible...*, p. 52)

[561] Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon", în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible...*, p. 52.

[562] „El și-a petrecut tinerețea în Asia și a stat pe lângă POLICARP, unul dintre ucenicii SFÂNTULUI APOSTOL IOAN. Irineu era familiar cu tradiția Bisericii, în special a Bisericii din Asia. Deși screrile lui datează de la sfârșitul secolului II, Irineu, asemenea lui Papias și Iustin, prezervă și transmite primele informații de la „bătrânul" Asiei Mici, inclusiv tradiția potrivit căreia Apocalipsa a fost scrisă cu semnificativ mult timp înainte de activitatea literară a lui Irineu." (Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon", în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible...*, pp. 53-54)

amplitudine. El reușește să integreze – înainte de elucidarea canonului – această carte în materialul larg al Scripturii. „Irineu recunoaște nu doar Apocalipsa, ci și faptul că această carte a fost scrisă de Sf. Ap. Ioan. De asemenea, la fel ca Iustin și Papias, Irineu confirmă interpretarea hiliastă”[563], temă care se va relua în următoarele secole cu precădere în spațiul răsăritean.

Deși exegeza timpurie a tins să citească Apocalipsa în cheia unor certe așteptări eshatologice și a unui sfârșit tumultos al lumii degradate, putem remarca totuși două tendințe de interpretare. „În vest, această interpretare radicală a fost respinsă de Augustin. Potrivit acestuia, Apocalipsa nu oferă decât o schiță generală a istoriei viitoare, fără să intre în detalii. În est, interpretarea eshatologică a Apocalipsei a fost abandonată deja de Origen, dar și de exegeții ulteriori (Oikoumenius, Andrei de Cezareea, Aretas de Cezareea), adoptând mai degrabă concepția domniei milenare a lui Dumnezeu pe pământ înaintea Parousiei.”[564]

Pentru a înțelege mesajul celor Șapte Scrisori, trebuie întâi să înțelegem că „Apocalipsa nu este o relatare izolată, ci un buchet de relatări strâns legate.”[565] J. T. Kirby[566] distinge trei situații retorice în carte: comunicarea dintre Ioan și cititori, dintre Iisus și Ioan și dintre Iisus și Biserici. În acces registru – cum precizează pr. Ioannis Skiadaresis[567] – putem identifica anumite particularități ale cărții ca întreg, dar care se regăsesc, implicit, și în scrisori. În primul rând, avem *abundența imaginilor* care se perindă de-a lungul textului. Este vorba de acea „semiotică imagistică a cărții Apocalipsa... [care] se exprimă cu ajutorul imaginilor, folosind un limbaj simbolic, de factură apocaliptică... [adică] un limbaj care, pe de o parte, ne face cunoscut mesajul transmis, iar pe de altă parte ni-l ascunde.”[568] În al doilea rând, avem *caracterul dramatic* al Apocalipsei. „Tema principală este eliberarea credincioșilor din suferințele la care sunt supuși pentru o perioadă de timp de puterile potrivnice, suferințe proferate prin proorociri inumane și false. În această dramă, așadar, plusul de valoare este dat de nenumăratele scene liturgice și imnuri care funcționează asemeni unei prolepse

---

[563] Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon”, în Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), *The Canon of the Bible...*, p. 54.

[564] Johannes IRMSCHER, Annemarie Weyl CARRS, Alexander KAZHDAN, „Apocalypse”, în Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 131.

[565] Stephen PATTEMORE, *The People of God...*, p. 9.

[566] J. T. KIRBY, „The Rhetorical Situation of Revelation 1-3”, *NTS*, vol. 34, 1988, pp. 198-199.

[567] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul: cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, trad. Nicolae Burăș, Doxologia, Iași, 2014, pp. 309-311.

[568] „Cu alte cuvinte, îl descoperă celor inițiați, cărora este, de altfel, adresată, respectiv comunităților suferinde din vestul Asiei Mici, și îl tăinuiește față de cei neinițiați, față de exponenții puterii de stat, potrivnici Bisericii și situați în afara acesteia. Prin urmare, interparetarea mesajului Apocalipsei constă în descifrarea simbolurilor și a tablourilor sale, adevărate ideograme.” (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, pp. 309-310)

cu final neașteptat."[569] În al treilea rând, avem *izul politic* al cărții. Este vorba, cu precădere, de „deificarea împăratului Domițian și recunoașterea acestuia ca domn și dumnezeu, ceea ce presupune, din partea credincioșilor, obligația de a lua parte la serbări dedicate de corpul de preoți cinstirii împăratului-zeu."[570]

Cele Șapte Scrisori sunt – potrivit lui E. S. Fiorenza[571] – „înrădăcinate în tradiția eshatologică creștină primară. Acest specific se referă la îndemnul de a privi și la promisiunile adresate biruitorilor."[572] Așa se explică întreita interpretare pe care scrisorile au primit-o de-a lungul timpului: *istorică, reprezentativă* și *profetică*. Interpretarea istorică „înțelege cele șapte biserici ca simple comunități răsfirate în Asia provincială a secolului I. Unele dintre acestea sunt menționate și în altă parte a Scripturii (Efesul și Laodiceea), în vreme ce altele sunt cunoscute doar din istoria Bisericii."[573] Interpretarea reprezentativă (sau „tipologică") „vede aceste biserici ca șapte tipuri ale bisericilor din toate epocile. Prin urmare, aceste biserici prezintă caracteristicile pe care le putem întâlni în orice comunitate în orice timp și-n orice loc. Această interpretare este foarte apropiată de premilenismul dispensațional, fără a înlocui sau a intra în contradicție cu interpretarea istorică."[574] Interpretarea profetică „adaugă o viziune profetică sau un element predictiv celor șapte scrisori. Fiecare dintre bisericile din Apoc. 2-3 evidențiază calitățile și condițiile ce devin predominante în fiecare perioadă din istoria Bisericii între prima venire a lui Hristos și ce-a de-a doua."[575]

Capitolele 2 și 3 din Apocalipsa ridică anumite probleme de încadrare. Ele sunt considerate mai degrabă „mesaje profetice, cele Șapte Scrisori împărtășesc aceeași gândire apocaliptică precum restul Apocalipsei, deși sunt scrise într-un limbaj mult mai simplu și sunt mult mai adaptate la situația cotidiană a epocii... În acest sens, ele

---

569 „Este vorba despre un sfârșit luminăs, strălucitor, respectiv despre cetatea vremurilor de apoi, de noul Ierusalim. Împrăștiate în întreg cuprinsul cărții, scenele liturgice și imnurile ce răsună din acestea au ca scop întărirea credincioșilor, încurajarea lor în lupta inegală, dură și deosebit de periculoasă, pe care aceștia o duc pe mai multe fronturi." (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 310)

570 „O astfel de putere uzurpează, în diferite moduri, drepturile lui Hristos asupra lumii, rezultatul fiind pierderea, de către oameni, a dreptului de a trăi liberi, departe de atrocități și asuprire." (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 311)

571 Elisabeth Schüssler FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, pp. 47-50.

572 „Forma participativă a mesajelor este similar cu cea din Mt 11,15 și 13,9, în timp ce sintagma *dacă este cineva* din Apoc 13,9 este foarte apropiată de Mc 4,23 și 7,16. Precum indică forma din Mc 4,9 sau Luca 8,8; 14,35, acest îndemn fundamental de a privi nu poate fi alterat. În Evangheliile sinoptice acesta este atașat tradiției parabolelor, așa cum apare și în discursul eshatologic." (Elisabeth Schüssler FIORENZA, *Revelation. Vision...*, p. 47)

573 James L. BOYER, „Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?", în *Grace Theological Journal*, vol. 6, nr. 2, 1985, p. 267

574 James L. BOYER, „Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?", în *Grace Theological Journal...*, pp. 267-268.

575 James L. BOYER, „Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?", în *Grace Theological Journal...*, p. 268.

fixează parametrii pentru înțelegerea viziunilor ce vor urma și pregătește oarecum cititorul-ascultătorul înainte ca scena să fie transferată – în 4,1 – într-o altă lume. Capitolele 2 și 3 îl ajută pe predicator și învățător să arate cum Apocalipsa se adresează lumii reale a Bisericii – cu viața, gloria și problemele ei – înainte de a se lansa în lumea vizionară și transcendentă a capitolelor următoare."[576]

De asemenea, cele Șapte Scrisori se înscriu și ele pe cele „trei fronturi" de luptă ale Apocalipsei. În opinia pr. Ioannis Skiadaresis[577], este vorba de lupta împotriva unei întreite ideologii: *romană*, *iudaică* și *gnostică*.[578] În primul rând, „autorul demitizează puterea politică romană și modurile eronate de manifestare al acesteia, deopotrivă cu pretențiile ei demonice, nu doar prin simplu fapt că aceasta reprezintă o autoritate, ci pentru că uzurpează drepturile lui Dumnezeu în istorie și, prin efect, refuză pe acelea ale oamenilor."[579] În al doilea rând, este lupta dusă împotriva iudeilor ce erau tot mai dușmănoși în raport cu Biserica. „Sf. Ioan le contestă iudeilor chiar titlul de cinste (numele etnic), legalitatea închinării și chiar inexistentul, de acum, templu al lor, certându-i cu severitate mai ales în ceea ce privește sacrilegiul făcut față de persoana lui Hristos și care, în epoca în care trăiește autorul, continuă, în același ritm susținut față de comunitățile bisericești."[580] În al treilea rând, pe lângă confruntarea cu ideologia romană și iudaică, bisericile Asiei Mici aveau de confruntat gnosticismul care, „deși se manifestă în exteriorul Bisericii, luptă incontestabil împotriva acesteia, pătrunzând, sub diferite forme și procente, în gândirea și viața comunităților bisericești."[581]

„Relația celor șapte scrisori cu restul Apocalipsei lui Ioan rămâne controversată. O critică suficient de veche, dar care a supraviețuit în studiile recente, susține că scrisorile au existat independent de restul Apocalipsei. R. H. Charles, spre exemplu, argumentează că acestea au fost trimise inițial separat către biserici, înainte de antagonismul ce urma să se instaleze între creștinism și cultul imperial."[582] Teoria unei colecții separate este însă greu de argumentat din punct de vedere exegetic, fapt

[576] Eugene M. BORING, *Revelation*..., p. 85.
[577] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., pp. 333-335.
[578] „Cartea Apocalipsei nu a fost concepută într-o sală liniștită de lectură sau în vreun birou confortabil. Nu constituie însă nici rodul unei meditații liniștite, ci este concepută în agonie și durere, ca expresie a neliniști referitoare la soarta, atât prezentă, cât și viitoare, a Bisericii, și ca o tentativă dureroasă și plină de nevoie de consolare și povățuire a poporului lui Dumnezeu cel care, luat prin surprindere, nu este doar eliminat din viața socio-economică ci, din ce în ce mai des, este ținta unei polemici orchestrate și a defăimării legate de credința și morala sa, experimentând, din punct de vedere trupesc și sufletesc, martirii și întemnițări și, în cele din urmă, sufpliciul morții." (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., pp. 331-332)
[579] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., p. 334.
[580] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., p. 334.
[581] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., p. 335.
[582] Olutola K. PETERS, *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*, Peter Lang Publishing, New York, 2005, p. 13.

pentru care „mulți comentatori moderni au înțeles scrisorile ca o parte integrantă a Apocalipsei, deși diferite în ceea ce privește forma și funcția lor literară."[583]

Studiile clasice – cum ar fi cele ale lui Swete[584] și Beckwith[585] – consideră scrie-sorile drept *mesaje* sau *cuvinte speciale* care decurg din prima parte a capitolului întâi.[586] A. Feuillet[587] a mers mai departe afirmând că avem de-a face mai degrabă cu oracole de tip veterotestamentar, decât cu scrierile obișnuite ale Noului Testament. Prin comparație, „studiile recente asupra contextului literar al celor Șapte Scrisori nu s-au îndepărtat prea mult de această viziune comparativă. Acestea sunt adesea analizate în raport cu contextul Vechiului Testament sau a literaturii apocaliptice iudaice, observându-se nu puține similitudini între aceste două corpusuri de texte."[588]

Din punct de vedere teologic, „viziunea Hristosului înălțat a lui Ioan îi oferă acestuia o bună pregătire pentru ceea ce va urma în 2,1-3,22, secțiune caracterizată atât prin cenzură, cât și prin poruncă. Cunoașterea intimă a Mântuitorului și grija pentru fiecare biserică este evidențiată de felul în care s-a adresat fiecărei comunități în funcție de nevoile sale specifice. Apariția lui Iisus în rândul credincioșilor într-o slavă copleșitoare sugerează că El a fost întotdeauna prezent în viața urmașilor Săi în vremuri grele, tocmai ca să-i îndrume când sunt în incertitudine și să-i disciplineze când se află în laxitate morală."[589]

„Majoritatea, dacă nu toate, dintre cele șapte biserici au fost fondate de-a lungul slujirii efesene a Sf. Ap. Pavel, undeva între 52-55 d.Hr.. Tabloul acestora, confirmat de Apocalipsa, confirmă prezența și avântul creștinismului neevreiesc în Asia Mică, chiar dacă în unele dintre acestea presiunea socială și religioasă din partea păgânis-mului era destul de pronunțată."[590] Aceste detalii sunt evidente în textul și spiritul scrisorilor, așa cum exegeza și hermeneutica lor o vor dovedi.

2.1.2. Tipologie, structură, formula introductivă și concluzivă

Prin conceptele și dezideratele lor, Scrisorile Apocalipsei constituie un mesaj mereu actual pentru Biserica lui Hristos din toate timpurile. Arhimandritul Athanasie

---

583 Olutola K. PETERS, *The Mandate of the Church...*, p. 15.
584 H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John. The Greek text with Introduction notes and Indices*, Macmillan and Co, Londra, 1911.
585 I. T. BECKWITH, *The Apocalypse of John. Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary*, ediția a II-a, Baker Book House, Grand Rapids, 1979.
586 Ne referim la mesaje cu caracter profetic, menite să dezvăluie subtilități spirituale din sânul comunității, dar să ofere în același timp și soluții pentru îndreptarea lucrurilor.
587 A. FEUILLET, *The Apocalypse*, Alba House, New York, 1965, p. 48.
588 Olutola K. PETERS, *The Mandate of the Church...*, p. 15.
589 Dan LIOY, *Axis of Glory. A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture*, Peter Lang Publishing, New York, 2010, p. 111.
590 F. F. BRUCE, *New Testament History*, Doubleday & Company Inc., New York, 1972, p. 422.

Mitilinaios observa că „cele șapte epistole către cele șapte Biserici istorice servesc ca șapte turme ale Bisericii celei una, sfântă și universală. Prin urmare, aceste probleme erau de mare îngrijorare, nu numai pentru cele șapte Biserici istorice de atunci, ci și pentru Biserica de astăzi și din fiecare veac, până la sfârșit."[591]

Scrisorile conțin – potrivit lui Craig R. Koester[592] – trei elemente comune. Primul se referă la *descrierea situației sau a faptelor congregației*. „Aceste descrieri sunt în principiu convenționale, precum apar și în alte scrisori antice, prin utilizarea cuvântului *știu* în ceea ce privește lauda sau critica (1Tes 1,4; Filimon 5; Col 1,4). Decretele regale subliniau, de asemenea, o cunoaștere prealabilă a împăratului în ceea ce privește starea și situația destinatarilor... În Apocalipsa, prin folosirea cuvântului *știu* se confirmă autoritatea Hristosului înălțat, care – Dumnezeu fiind – cunoaște mințile și inimile oamenilor."[593] Al doilea este dat de *împletirea încurajării și a mustrării*. „Mesajul către Efes, Pergam și Tiatira include atât lauda, cât și critica: cititorii sunt apreciați pentru credincioșia și răbdarea lor, dar sunt și mustrați pentru pierderea iubirii și pentru toleranța față de învățăturile false (2,1-6; 2,13-16; 2,19-25). Situația este diferită în Smirna și Filadelfia, unde cititorii sunt denunțați de oponenți. Prin urmare, mesajele nu includ mustrarea adițională, ci doar încurajarea pentru perseverență (2,9-10; 3,8-11). În fine, bisericile din Sardes și Laodiceea sunt deja amestecate cu lumea, astfel încât mesajele către acești creștini sunt în mare parte de confruntare. Încurajarea nu este absentă, dar se adresează doar câtorva din Sardes, iar laodiceenii sunt așteptați să se întoarcă la Hristos pentru a fi reprimiți de El (3,1b-4; 3,15-20)."[594] Al treilea se referă la *chemarea la pocăință*, acompaniată întotdeauna de o promisiune. „Biserica din Efes trebuie să se pocăiască de lipsa de iubire, cea din Pergam și Tiatira trebuiau să se pocăiască de acceptarea falsei învățături, iar cea din Sardes și Laodiceea de sentimentul de autosuficiență (2,5; 2,16; 2,21-22; 3,3; 3,19). Amenințările și promisiunile condiționate indică faptul că Hristos va ține lua în considerare pocăința sau nepocăința."[595]

Din punct de vedere filologic, Apocalipsa „a fost scrisă într-o greacă stranie. Gramatica și vocabularul de bază reflectă vernacularul *koine*, deși există suficiente

[591] „Este așa deoarece în Biserică vom avea întotdeauna probleme cu râvna, credința, trândăvia, scandalurile, prigoana, distorsionarea credinței și a moralei, precum și problema căldiceilor. În general, oamenii și evenimentele proprii luminii sau întunericului își vor face mereu prezența simțită în Biserică. Deoarece aceste realități sunt expuse aici în cele șapte Biserici, ele cuprind și realitățile din întreaga Biserică." (Athanasie MITILINAIOS, *Omilii la cartea Apocalipsei*, vol. 1, trad. Sora Magdalena, Egumenița, Galați, 2019, pp. 185-186)

[592] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 236-237.

[593] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 236.

[594] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 236.

[595] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 236.

greșeli gramaticale ce arată că autorul nu scria în limba sa maternă. Apocalipsa este un mozaic de aluzii biblice și similitudini ce indică faptul că autorul folosea atât Septuaginta, cât și textul ebraic. Lucrarea pare a fi produsă într-un mediu bilingv (sau trilingv),"[596] iar scrisorile nu fac nici ele excepție. Textul lor urmează stilul întregii cărți, punând uneori serioase probleme de ordin traductologic.

„Rafinata schematizare [a scrisorilor] sugerează că acest material este un produs literar atent construit după ce Ioan a primit viziunile. Această versiune este mult mai plauzibilă decât cea potrivit căreia ar fi scris întâi introducerea și apoi restul cărții."[597] „Fiecare dintre aceste șapte scrisori preia unele structuri ale scrisorilor antice, inclusiv referirea la destinatar (una dintre biserici) și la expeditor (Hristos), în cadrul prescripției, precum și o referire la cunoaștere, care adesea marchează începutul părții introductive."[598] Avem, așadar, o structură riguroasă din punct de vedere retoric a acestor texte.

Istoria exegezei consemnează și o abordare unitară a scrisorilor, percepute ca un corpus de sine stătător. Potrivit lui Paul M. Hoskins, „păcatul și pocăința sunt temele majore clare ale celor Șapte Scrisori. Elementelor negative li se opun altele pozitive: supunerea, credincioșia și perseverența."[599] Sub acest aspect, între scrisori și celelalte scrieri ioaneice există asemănări izbitoare. Există, așadar, o legătură puternică între ascultare și iubire, acea iubire exprimată în mod deplină în Trinitate. După cum cei obedienți iubesc pe Hristos și în Hristos, ceilalți, răzvrătiți și aroganți, au pierdut demult această dimensiune a iubirii divine. „Să notăm că Iisus îi cheamă pe efeseni să se întoarcă la iubirea dintâi prin întoarcerea la faptele dintâi (2,5). Aceștia vor arăta că-L iubesc într-adevăr pe Iisus prin pocăință și întoarcerea la adevărata ascultare. Biserica din Sardes este aproape moartă, deoarece au neglijat să trăiască în ascultare față de învățătura pe care au primit-o (3,2-4)."[600]

Homer Hailey[601], preocupat și el de același subiect, identifică nu mai puțin de cinci elemente comune. Acestea sunt: (a) Păgânismul în general și închinarea imperială în particular; (b) Adversitatea iudaică; (c) Tentația materialismului și a ereziei;

---

[596] Jan JOOSTEN, „Varieties of Greek in the Septuagint and the New Testament", în James Carleton PAGET; Joachim SCHAPER (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. From the Beginning to 600*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 43-44.

[597] B. WITHERINGTON III, *Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 91.

[598] D. F. WATSON, „Epistole, forme epistolare, II: Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 426.

[599] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation. A Theological and Exegetical Commentary*, ChristoDoulos Publications, Nicosia, 2017, p. 135.

[600] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 136.

[601] H. HAILEY, *Revelation. An Introduction and Commentary*, Baker Book House, Grand Rapids, 1979, p. 117.

(d) Pierderea zelului sau a dragostei pentru Dumnezeu și împărăția Sa; (e) Imoralitate, indiferență sau indecizie. „Sucombarea în oricare dintre acestea ar putea fi fatal pentru viața spirituală a bisericilor și le-ar putea diminua lumina pe care acestea trebuie s-o aducă în lume ca sfeșnice a lui Hristos."[602]

Structura Apocalipsei este, potrivit majorității exegeților, „extrem de complexă"[603]. De cele mai multe ori, cartea este împărțită în trei: „prima, constituită din capitolul 1, conține viziunea în care apare Fiul Omului, de la care naratorul primește porunca de a vedea și de a scrie. Capitolele 2 și 3 cuprind scrierile pe care Hristos le dictează pentru cele șapte biserici din Asia Mică. Capitolele 4-22 conțin o viziune a tronului divin și a cultului ceresc, în care este prezentată o carte închisă cu șapte peceți, pe care nimeni nu o poate deschide în afară de Mielul Înjunghiat, adică Hristosul răstignit."[604] Acesta este planul general, cu mențiunea că tot aici avem „misterul planului divin privitor la istorie, iar deschiderea celor șapte peceți pune în mișcare o serie de întâmplări care va culmina cu înfrângerea definitivă a forțelor răului, cu Judecata de Apoi și cu dispariția lumii prezente, înlocuită cu cetatea lui Dumnezeu, cu Ierusalimul coborât din cer."[605]

Parte dintr-un întreg, cele Șapte Scrisori din Apocalipsa 2-3 contribuie în mod decisiv la edificiul narativ a cărții. Puse de obicei în relație cu primul capitol, aceste scrisori au fost interpretate în moduri diferite de-a lungul timpului. Unii le-au perceput ca *un contrast* (prin raportare la restul cărții). Gordon Fee[606] este cel mai recent dintre comentatorii care propune această interpretare. Astfel, dacă în primul capitol avem o abundență de referiri la Hristosul cel glorificat, în următoarele două întreaga perspectivă se schimbă, coborând oarecum pe pământ, în dimensiunea pur istorică. Sesizăm astfel o discrepanță între aceste două planuri, un contrast între caracterul celest și impozant al primei imagini pe de o parte și dimensiunea mundană a celorlalte (după capitolul 4). De asemenea, scrisorile pot fi interpretate și ca *un argument* în raport cu ceea ce urmează. Analizând calitățile lui Hristos din primul capitol al Apocalipsei, John R. Yeatts observă că acestea „se repetă în referințele la Hristos [din scrisori]... Astfel, acestea se referă la viziunea descrisă în capitolul 1,

---

602 H. HAILEY, *Revelation...*, p. 117.
603 C. MORESCHINI & E. NORELLI, *Istoria literaturii...*, vol. 1, p. 108.
604 C. MORESCHINI & E. NORELLI, *Istoria literaturii...*, vol. 1, p. 108.
605 „Viziunile din capitolele 4-22 nu au o dezvoltare liniară, ci implică o serie de inserții intermediare, de anticipări, de reveniri, a căror justificare în economia operei este dificilă și se sprijină mai ales pe supoziții." (C. MORESCHINI & E. NORELLI, *Istoria literaturii...*, vol. 1, p. 108)
606 Gordon FEE, *Revelation*, Cascade Books, Eugene, 2011, p. 22.

dar trimit și spre cele descrise în capitolele 4-22."[607] În consecință, fie că privim corpusul scrisorilor ca un *contrast* sau ca un *argument*, relația acestora cu restul cărții este evidentă.

Într-o analiză a devoțiunii Bisericii Primare, G. Wainwright[608] afirmă că, din punct de vedere structural, Apocalipsei descrie o liturghie pascală. În aceste condiții, „cele șapte scrisori din Apocalipsa 1-3 ar corespunde *cercetării atente* sau examinării finale a catehumenilor înainte de botez"[609], deci un material indispensabil în ceea ce privește catehizarea proaspeților convertiți. E posibilă, așadar, și o viziune catehetică asupra scrisorilor, mai ales sub aspect pastoral și duhovnicesc.

La o simplă lectură a scrisorilor sesizăm „absența oricărei organizări colective a congregațiilor. Nu exista nici o formă ierarhică supervizoare, fie la nivel individual, fie la nivel colectiv. Fiecare congregație este o unitate separată, complet independentă față de cealaltă."[610] Acest caracter unic al fiecărei biserici în parte se deduce din particularitățile fiecărui mesaj, care este circumscris și aplicat cu minuțiozitate unor situații particulare.

Cu toate acestea, istoria cercetării propune câteva variante de interpretare ale scrisorilor, luate ca întreg și în succesiunea lor textuală. Avem astfel *interpretarea dispensaționalistă*, potrivit căreia „mesajul către cele șapte biserici acoperă o perioadă din istoria eclesiastică ce se întind din timpul primei veniri a lui Iisus până la a doua Sa venire."[611] Avem aici o linie descendentă începând cu Biserica din Efes (care este văzută ca un etalon, un apogeu) și continuând cu celelalte biserici până la cea din Laodiceea (care e văzută ca expresia apostaziei moderne și contemporane). Deși extrem de populară și accesibilă, asocierea bisericilor din Apocalipsa cu perioade istorice determinate reprezintă o interpretare riscantă a acestor mesaje.

Avem, de asemenea, și *interpretarea pragmatică*, adică „Ioan a scris pentru epoca sa, dar și pentru toate epocile", după cum punctează Ene Braniște.[612] Biserica a ales – de obicei – să vadă în mesajul celor Șapte Scrisori ceva peren. Oarecum în opoziție cu interpretarea dispensaționalistă, se crede că „cele șapte mesaje transmise celor șapte biserici acoperă o varietatea de situații și condiții ale întregii Biserici, în toate epocile și în toate locurile între prima și a doua venire a lui Hristos. Astfel,

---

[607] J. R. YEATTS, *Revelation*, Herald Press, Scottdale, 2003, p. 53.
[608] Este vorba de G. WAINWRIGHT, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, Oxford University Press, New York, 1980.
[609] G. WAINWRIGHT, „Botez, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa, Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 146.
[610] H. HAILEY, *Revelation...*, p. 117.
[611] S. N. HASKELL, *Story of the Seer of Patmos*, Southern Publishing Association, Nashville, 1905, p. 39.
[612] E. BRANIȘTE & E. BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 42.

oricare dintre cele șapte mesaje pot fi aplicate Bisericii din punct de vedere istoric, în orice zi și în orice spațiu, local sau național."[613] William Hendriksen consideră că „scrisorile descriu condiții pe care nu trebuie să le asociem neapărat cu o anumită epocă din istoria Bisericii, ba mai degrabă să le vedem prezente iar și iar."[614]

Însă perspectiva cea mai susținută în ultima vreme este ceea ce am putea numi *interpretarea universalistă*. „Pentru că numărul șapte reprezintă întotdeauna pentru autor numărul desăvârșirii, implicația este că se adresează întregii Biserici din care aceste șapte biserici sunt reprezentative."[615] Mai pregnant decât în alte scrieri ale Noului Testament, „în Apocalipsa adevăratul Israel este Biserica universală de pe pământ."[616] Datorită apostaziei generale, Israelul și-a pierdut busola credinței și a trecut de partea forțelor răului, devenind astfel oponenți ai lui Hristos și a lucrării Sale (Apoc. 2.9; 3.9; 13.1,5,6; 17.3). Asistăm la o tipologie pe care Sfântul Ioan o aplică Bisericii lui Hristos în raport cu Israelul istoric. Beneficiară a legământului hristic, Biserica are parte de mandatul și promisiunile făcute de Dumnezeu vechiului Israel. „Comunitatea creștină este cea care este parte a celui de-al doilea Exod, care a fost răscumpărată din sclavie prin moartea mielului, iar acum se bucură de binecuvântările Noului Legământ; iar dușmanii acestei comunități vor cădea sub judecata lui Dumnezeu prin plăgile pe care le trimite asupra lor (Apoc. 12.1-14.20)."[617]

Pe lângă înțelegerea scrisorilor ca înșiruire de (șapte) mesaje, exegeții au fost interesați și de relația dintre acestea, adică în ce măsură compararea lor poate fi utilă. Paul M. Hoskins[618] identifică două linii de forță din acest punct de vedere. Prima presupune un centru de greutate în jurul căruia gravitează celelalte, adică scrisoarea din mijloc: adică cea către Tiatira (a IV-a). Nu întâmplător aceasta este cea mai lungă și respectă cu strictețe structura epistolară clasică. „Mai mult, tematic vorbind, aceasta tratează principala temă a cărții, adică cea a idolatriei și a închinării înaintea Fiarei. Izabela, învățătoarea cea falsă, care încearcă să-i deruteze pe slujitorii lui Dumnezeu (2,20). O altă temă a cărții este Balaurul, profetul cel fals și Curva cea

---

613 William STILL, *A vision of Glory. An Exposition of the Book of Revelation*, Nicholas Gray Publishing, Glasgow, 198, p. 28.

614 W. HENDRIKSEN, *More than Conquerors...*, p. 75.

615 K. N. GILES, „Biserică, III: Faptele Apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p.114.

616 K. N. GILES, „Biserică, III: Faptele Apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p.114. Acest transfer de semnificație (de la Israel la Biserică) este afirmat cu maximă vehemență în Apocalipsa, chiar dacă ideea apare suficient de clar și în Epistola către Evrei și Întâia Epistolă a Sf. Apostol Petru.

617 K. N. GILES, „Biserică, III: Faptele Apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p.114.

618 Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 133.

Mare, adică Babilonul (12,9; 13,14; 18,23).”[619] O altă structură se referă la paralelismul pe care ni-l oferă scrisoarea către Smirna (a II-a) și cea către Filadelfia (a VI-a). „Ambele scrisori menționează prigoana din partea „sinagogii lui Satan” și nu conține nicio mențiune a vreunei slăbiciuni (2,9; 3,9).”[620] Așadar, exegeza propune aceste două variante: prima, datorită exemplarității Scrisorii către Tiatira și, a doua, datorită asemănărilor dintre Scrisoarea către Smirna și cea către Filadelfia. Aceste două propuneri atestă permanenta preocupare a exegeților de a observa legăturile tainice între scrisori și nu doar analiza exegetică a acestora.

După Michael GILBERTSON[621] scrisorile au în comun următoarele idei teologice: (1) *Autodescrierea Hristosului înviat*. În Scrisoarea către Efes, El susține bisericile (2,1), în Scrisoarea către Pergam, El ține sabia (2,12); în Scrisoarea către Tiatira, El are o înfățișare strălucitoare (2,18); în Scrisoarea către Sardes, El deține cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu (3,1); în Scrisoarea către Filadelfia, El se prezintă ca sfânt, adevărat și deținător al cheii lui David (3,7), iar în Scrisoarea către Laodiceea, El este începutul zidirii lui Dumnezeu (3,14). Aceste titulaturi sugerează ideea unui Dumnezeu viu și activ, chiar dacă faptul acesta este exprimat prin metafore diferite. Scrisoarea către Smirna este însă unică prin felul în care afirmă realitatea Celui *mort* și *înviat*. (2) *Referința la situația pământească a fiecărei biserici*. Aceasta este introdusă de fiecare dată prin cuvântul „știu”, prin care Mântuitorul Își dovedește autoritatea și atotștiința. „Această experiență pământească include elemente precum: învățătura falsă (2,2; 2,14-15; 2,20-23); persecuția (2,9-10; 2,13); pierderea determinării (3,1-3; 3,15-19) sau a puterii (3,8).”[622] (3) *Promisiunea – directă sau indirectă – a Noului Ierusalim*. Acesta va coborî de la Dumnezeu și este menționat explicit în Scrisoarea către Filadelfia (3,12), dar aluzii regăsim și în celelalte scrisori. „Biserica din Efes primește promisiunea că învingătorul va mânca din pomul vieții care este în raiul lui Dumnezeu (2,7). Acest pom al vieții apare în 22,2 în Noul Ierusalim și de două ori este menționat în epilogul cărții, unde dreptul de a te înfrupta din el este explicit legat de membralitatea în sfânta cetate (22,14; 22,19). Biserica din Smirna primește promisiunea că învingătorii nu vor trece prin moartea a doua (2,11), iar în 21,4 vocea din cer declară că moartea nu va mai fi în Noul Ierusalim, în vreme ce – potrivit 20,14-15 și 21,8 – vrăjmașii Domnului suferă a doua moarte, în iezerul care arde cu foc și cu pucioasă. În 2,17, Bisericii din Pergam promisiunea se referă la un nume

---

[619] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 133.
[620] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 133.
[621] Michael GILBERTSON, *God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 90-92
[622] Michael GILBERTSON, *God and History in the Book of Revelation...*, p. 91.

nou, iar acest nume al lui Dumnezeu va sta pe fruntea slujitorilor cetății în 22,4. Steaua de dimineață promisă Bisericii din Tiatira în 2,28 – deși steaua de dimineață nu este menționată în viziunea Noului Ierusalim, aceasta apare ca titlu a lui Iisus în 22,16 și, de asemenea, în cazul Mielului care este prezent în cetate și este descris ca mire. Corespondențe similare sunt prezente și în relația cu Sardes (cartea vieții, 3,5; cf. 21,27) și Laodiceea (tronul, 3,21; cf. 22,3). Aceste referințe la Noul Ierusalim anunță așteptarea rezoluției disonanței spațiale dintre cer și pământ pe care o întâlnim la sfârșitul cărții."[623] (4) *Exortația adăugată fiecărei scrisori*. Prin „cine are urechi să audă ce zice Duhul Bisericilor", Hristos încheie fiecare mesaj cu o reîntoarcere la situația pământească a comunităților. „Această formulă, ca cea folosită în Apocalipsa, apare ca și formulă a auzirii în tradiția sinoptică (Mt 13,9-17; Mc 4,9; 4,23; Lc 8,8; 14,35), dar reprezintă un ecou al profeției lui Isaia (6,9-10). Majoritatea comentatorilor consideră că în Apocalipsa 2 și 3, forța formulei auzirii avea menirea de a sublinia pentru credincioși nevoia de a înțelege mesajul lui Dumnezeu și de a rămâne loiali în situația prezentă."[624]

Împărțirea scrisorilor în funcție de temă sau accente a fost realizată întâia dată de către Martin Kiddle[625]. Există, în opinia exegetului, trei tipuri de biserici, fapt care conferă cele șapte scrisori într-o aranjare chiastică. Efesul (a I-a) și Laodiceea (a VII-a) reprezintă primul tip de biserici. Amândurora li se spune că vor fi lepădate în cazul nepocăinței și a neimplicării (2,5; 2,16). Avem apoi Pergamul (a III-a), Tiatira (a IV-a) și Sardes (a V-a), care reprezintă al doilea tip de biserică. În aceste comunități, grupul ereticilor cad în păcat, în vreme ce grupul celor credincioși rămân consecvenți lui Dumnezeu. Al treilea tip de biserică îl descoperim în Smirna (a II-a) și Filadelfia (a VI-a). Atinse de persecuție, aceste biserici au rămas statornice, continuând să mărturisească vestea cea bună a Evangheliei.

Urmându-i pe Leon Morris[626] și Robert W. Wall[627], John R. Yeatts[628] aranjează cele Șapte Scrisori într-o manieră chiastică. Astfel, prima și ultima scrisoare sunt adresate celor mai apatice dintre biserici, a doua și a șasea celor mai deosebite, iar cele trei din interiorul listei sunt adresate celor mai obișnuite dintre biserici.

---

[623] Michael GILBERTSON, *God and History in the Book of Revelation*..., p. 91.
[624] Michael GILBERTSON, *God and History in the Book of Revelation*..., pp. 91-92.
[625] Martin KIDDLE, *The Revelation of St. John*, Harper & Brothers, New York, 1940. Pentru detalii privind perspectiva de ansamblu a lui Kiddle, vezi: Roland HERMS, *An Apocalypse for the Church and for the World*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, pp. 19-22.
[626] Leon MORRIS, *Revelation of St. John*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1969.
[627] Robert W. WALL, *Revelation*, Hendrickson, Peabody, 1991.
[628] J. R. YEATTS, *Revelation*..., p. 53.

Cele mai APATICE	Cele mai DEOSEBITE	Cele mai OBIȘNUITE
Efes	Smirna	Pergam
Laodiceea	Filadelfia	Tiatira
		Sardes

Scrisorile au fost împărțite, de obicei, în cinci părți. Fiecare dintre scrisori conține un număr variabil de elemente, unele atingându-le chiar pe toate (cinci).[629]

Elemente	Efes	Smirna	Pergam	Tiatira	Sardes	Filadelfia	Laodiceea
Titluri ale lui Hristos	2,1	2,8	2,12	2,18	3,1a	3,7	3,14
Comportament pozitiv	2,2-3	2,9	2,13	2,19	NIMIC BUN	3,8	NIMIC BUN
Comportament negativ	2,4	NIMIC RĂU	2,14-15	2,20-21	3,1b	NIMIC RĂU	3,15-17
Mustrări și încurajări	2,5-6	2,10	2,16	2,22-25	3,3-4	3,9	3,18-20
Promisiuni ale Duhului	2,7	2,11	2,17	2,26-28	3,5	3,12	3,21

Deși întreaga carte furnizează elemente practice, textul celor Șapte Scrisori excelează în această privință. Acestea sunt importante deoarece „conțin mesaje pentru cele șapte biserici locale, care reprezintă în mod adecvat întreaga Biserică. Ideea centrală a mesajului lui Hristos pentru fiecare din aceste biserici reprezintă piatra unghiulară a Epistolelor Noului Testament, care se ocupă de viața practică a celor ce urmează credința creștină."[630] John F. Walvoord identifică două tipuri de destinatari: unul de reprezentat de creștini, „care sunt îndemnați la o viață sfântă"; iar altul reprezentat de necredincioși, care „sunt avertizați de judecata ce va veni."[631] Această dublă categorie pe care o presupune fiecare scrisoare este evidențiată prin detalii vii, dojenitoare sau consolatoare, după cum s-a putut observa.

---

[629] Urmăm tabelul oferit de Raymond E. BROWN în: *Introducere în Noul Testament*..., pp. 967-970.
[630] John F. WALVOORD, „Apocalipsa", în John F. WALVOORD, & Roy B. ZUCK (eds.), *Comentariu al Noului Testament: o expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic Dallas*, trad. Octavian Verlan, Fundația E.B.E. România și Editura Multimedia Arad, 2005, p. 915.
[631] John F. WALVOORD, „Apocalipsa", în John F. WALVOORD, & Roy B. ZUCK (eds.), *Comentariu al Noului Testament*..., p. 915.

Structura scrisorilor este asociată, potrivit ultimelor studii, cu edictele imperiale. În comentariul său, David E. Aune[632] susține că acestea erau compuse din următoarele elemente: *preascriptio* (introducere), *proemium* (prefața), *promulgatio* (proclamarea), *narratio* (narațiunea), *dispositio* (acordul) și *sanctio* (sancțiunile). Între aceste părți exista o relație organică, iar toate luate împreună transmiteau ideea de noblețe, autoritate și rigoare. După această schemă, fiecare scrisoare din cap. 2 și 3 conține această succesiune de elemente, acestea fiind precedate de porunca: Τῷ ἀγγέλῳ... γράψον („scrie îngerului"), la care se adaugă indicația privitoare la biserică (ex.: „bisericii din Efes").[633]

Prin cuvântul αγγελος ne este introdus destinatarul fiecărei dintre cele șapte scrisori, fapt care ridică anumite dificultăți hermeneutice. Îndelungata tradiție scripturală – veterotestamentară și neotestamentară – desemnează prin acest termen un „mesager, ambasador în treburi omenești, care vorbește și acționează în locul celui care l-a trimis. El este sub protecția divină și este de neatins."[634] În Noul Testament, noțiunea apare de 175 de ori, dintre care de 67 de ori doar în Apocalipsa.

„Este straniu ca îngerii mijlocitori să fie plasați de partea receptării mesajului divin..." – observă Yves-Marie Blanchard.[635] Expresia oferă acestora „sarcina de transmitere comunităților terestre ceea ce ei înșiși au primit. Misiunea lor este, așadar, secundă în raport cu aceea a profetului care, el, primește mesajul la sursa sa și îi asigură fixarea durabilă, pentru ca el să ajungă integral la destinatarii umani."[636] În acest context s-a remarcat pe bună dreptate „rolul subaltern acordat îngerilor, la capătul lanțului de transmitere. De altfel, la sfârșitul cărții, autorul pune în gardă cititorul împotriva oricărui atașament excesiv de persona îngerului: într-un mod paradoxal, îngerul nu merită atenția decât în măsura în care este el însuși un serv...".[637]

Bruce J. Melina și John J. Pilch[638] asociază titulatura de *înger al Bisericii* cu credința într-un înger păzitor, destul de răspândită în mediul iudaic (după cum reiese din Tob 5,4-21 și Mt 18,10). Echivalentul grec al acestor ființe este *daimon* sau „demonul" văzut ca și slujitor al cerului. Romanii aveau și ei o doctrină similară,

---

[632] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 128.
[633] Este vorba de următoarele ocurențe: 2,1; 2,8; 2,12; 2,18; 3,1; 3,7; 3,14.
[634] H. Bietenhard, „Angel, Messenger", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 101.
[635] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*, trad. Marius Boldor și Alina Muraru, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 64
[636] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*..., p. 64.
[637] „Astfel, în Apocalipsă, mijlocirea umană, exersată de către serviciul apostolic, este mai importantă decât aceea a îngerilor: încă o dată, cartea lui Ioan insistă asupra înrădăcinării istorice și terestre; astfel este, între altele, lecția prologului care constituie secvența capitolelor de la 1 la 3." (Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*..., pp. 64-65)
[638] B. J. MELINA, & J. J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Augsburg Fortress, Minneanapolis, 2000, p. 49.

considerând că o ființă cerească acompaniază omul de la naștere și până în ultima zi. Cea alocată bărbaților se numea *genius* și cea alocată femeilor purta numele de *iuno*). Protecția individuală de natură divină trecea de la individ la familie, apoi de la familie la casă, teritoriu, țări și chiar imperii. Astrologia antică opera cu aceste noțiuni, chiar dacă o făcea într-o manieră ocultă și străină de revelația Scripturii.

Interpretarea „îngerului" ca destinatar al scrisorilor din Apocalipsa împarte exegeții în două tabere. După unii, este „posibil ca îngerii bisericilor să fie realmente îngeri și nu slujitori umani."[639] În cazul acesta, am avea de-a face mai degrabă „spiritul predominant al bisericii decât cu un înger păzitor sau un oficial al congregației."[640] Această accepțiune este în acord cu restul cărții Apocalipsa, unde αγγελος se referă întotdeauna la o ființă cerească. „Din această cauză, majoritatea cercetătorilor interpretează acești *îngeri* ca o reflecție a viziunii obișnuite a timpului: că națiunile, orașele, familiile și, în acest caz, bisericile, au propria lor contraparte cerească sau un înger."[641] Potrivit acestei înțelegeri, „ontologia bisericii este angelică în sensul că aceasta este o realitate creaturală (îngerii sunt creaturi) care se mișcă totuși într-un mediu ceresc, o comunitate a cărei atmosferă este pătrunsă de cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu. Biserica este ceea ce este în virtutea darului Tatălui, cuvântului Fiului și a puterii însuflețitoare a Duhului Sfânt."[642]

După alții, cu toate că termenul αγγελος este folosit adesea cu privire la ființe cerești, în literatura greacă „el este folosit și pentru a desemna oameni și există câteva pasaje biblice în care cuvântul este aplicat mesagerilor umani (Mt 11,10; Mc 1,2; Lc 7,24; 9,52). Semnificația cuvântului în pasajul din Apocalipsa este de mesageri umani ai celor șapte bisericii. Probabil că acești mesageri erau pastorii sau profeții acestor biserici prin care a fost transmis mesajul întregii adunări."[643] Dacă lucrurile stau în felul acesta, iar aici avem o referire indirectă/metaforică la întâistătătorii acestor biserici, utilizarea noțiunii de „înger" trebuie totuși reținută. Prin folosirea lui αγγελος ni se aduce aminte că „pământul este conectat cu cerul: pământul nu a fost abandonat, ci continuăm – încă de aici – să avem parte de acces, comunicare și prezență. Un mesager ceresc în bisericile din Asia Mică sugerează că cerul și-a stabilit un avanpost pe pământ. Realitatea umană este subiectul unui interes permanent în cer și cerul este prezent pe pământ pentru a asista ființa umană."[644]

---

[639] H. BIETENHARD, „Angel, Messenger", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 103.
[640] Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 85.
[641] C. G. GONZÁLEZ & J. L. GONZÁLEZ, *Revelation...*, p. 20.
[642] Joseph L. MANGINA, *Revelation*, Brazos Press, Grand Rapids, 2010, p. 57.
[643] John F. WALVOORD, *Apocalipsa...*, p. 53.
[644] Sigve K. TONSTAD, *Revelation*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2019, p. 107.

Alături de eclesiologia paulină accentuată în „Epistolele Pastorale, unde, pe lângă colegiul prezbiterilor, sinonimi cu episcopii, apar și diaconii, Timotei la Efes și Tit la Creta funcționând ca delegați plenipotențiari ai lui Pavel, ca apostoli itineranți prin participare"[645], eclesiologia ioaneică este proprie Asiei. Aceasta, „plecând de la mistica Întrupării, prelungind însă și tradiția comunității din Ierusalim adunată în jurul lui Iacov, vede în episcopul local unic primul dintre prezbiteri, întruparea Bisericii într-un loc: episcopul unic (monoepiscop) devine centrul întregii comunități și concentrează în el toate slujirile și funcțiile apostolice: didactice, liturgice și pastorale. Episcopii nu mai sunt în Biserică, ci Biserica este în episcop, care devine – în Apocalipsă – „îngerul" Bisericii sale. Imaginea completă este însă cea reflectată în epistolele ignațiene: există un Dumnezeu, un Hristos, un templu, un altar, o Euharistie, o credință, o iubire sau Biserică și un episcop, care prezidează cultul înconjurat de prezbiteri și diaconi, împreună cu întreg poporul sacerdotal al lui Dumnezeu."[646]

Pe lângă elementul introductiv, scrisorile conțin și o expresie concluzivă (2,7; 2,11; 2,17; 2,29; 3,6; 3,13; 3,22). Înainte de a introduce conceptul de învingător („celui ce va birui"), avem un *logion* de tipul celui folosit de Hristos în Evanghelii, pus în cuvintele: „cine are urechi să audă" (Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω).[647] În discursul Mântuitorului, expresia era folosită „cu funcția de avertisment profetic menit să deschidă mintea și inima pentru adevărurile Împărăției."[648] Avem aici un element retoric des utilizat în vorbire și în scriere, o accentuare a lucrurilor deja expuse, o chemare la adeziune și împlinire. Deși este menționat simțul auzului, expresia face de fapt trimitere la o ascultare activă, care să conducă la fapte. Este o sensibilizare a voinței ascultătorilor/cititorilor în raport cu marile adevăruri expuse.

Expresia are însă rădăcini mai vechi decât Sfintele Evanghelii. „În Vechiul Testament, aceasta se referă la efectul pe care revelația profeților îl avea asupra israeliților [deoarece întotdeauna profeții] își începeau acțiunea simbolică sau parabola prin a atrage atenția."[649] Un pasaj veterotestamentar ilustrativ este Isaia 6,9-10: „Și el a zis: «Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi, și nu veți înțelege, și uitându-vă vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învârtoșat inima poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec»." „O parte

[645] Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic*, vol. 1, Deisis, Sibiu, 2008, p. 191.
[646] Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic*, vol. 1, Deisis, Sibiu, 2008, p. 191.
[647] Ocurențele din Evanghelii sunt: Mc 4,9; Mt 11,15; Lc 8,8; cf. Mc 8,18; Mt 24,15.
[648] Grant R. OSBORNE, *Revelation*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002, p. 121.
[649] G. K. BEALE, „The Hearing Formula and the Vision of John in Revelation", în Markus BOCKMUEHL & Michael B. THOMPSON, (eds.), *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology în Honour of J.P.M. Sweet*, T&T Clark, Edinburg, 1997, p. 173.

din exortația din Isaia 6 are legătura cu posibila cădere a poporului în idolatrie, iar contextul din Apocalipsa 2-3 indică o atenționare aproximativ în aceeași direcție."[650]

În perioada intertestamentară târzie, cu precădere în literatura apocaliptică, „textele ne prezintă îngerii ca parte din tribunalul lui Dumnezeu, acompaniind voința divină pentru pământ și supervizând treburile omenești ca și slujitori ai providenței Lui. Acest tip de gândire este moștenit și în literatura creștinismului primar (în special în Cartea Apocalipsa și în Epistola către Evrei), iar acest aspect al participării îngerilor la tribunalul lui Dumnezeu reprezintă o concepție comună în primele biserici. Vizitarea îngerilor are legătură în primul rând cu preamărirea gloriei lui Dumnezeu, fiind un veritabil cor liturgic angajat în laudă, dar aceștia sunt atrași inclusiv de liturghia euharistică a Bisericii, participând împreună cu credincioșii."[651]

Textul scrisorilor adaugă – spre deosebire Evangheliii – sintagma: „ceea ce Duhul zice Bisericilor" (τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις). „Această clauză adițională prezentă în cele șapte mesaje confirmă lipsa de ambiguitate a cuvintelor Hristosului înălțat prin Duhul Său. Este de remarcat că această adaptare, presupunând o diferență între cuvintele lui Iisus din Evanghelii și cele ale Hristosului înălțat, a fost considerată necesară."[652] Mântuitorul nemaifiind pe pământ pentru a putea vorbi nemijlocit, prin viu grai, este suplinit de Duhul care vorbește în calitate de Dumnezeu. Lucrarea Duhului este, așadar, definitorie în realitatea Bisericii după Înălțarea lui Hristos, fapt pentru care aceste revelații particulare au o încărcătură pneumatologică evidentă.

Astfel, cele două elemente – deschiderea și închiderea – sunt mereu aceleași, străjuind textul fiecărei scrisori în parte. Detaliul conferă acestor mesaje o anumită stabilitate și rigoare, oferind imaginea unor texte bine structurate.

2.2. Exegeza scrisorilor

2.2.1. Scrisoarea către Biserica din Efes (2,1-7)

Capitala politică a Asiei Mici, Efesul găzduia locuința proconsulului (sau a guvernatorului) roman, fapt care-i conferă o importanță aparte. Din punct de vedere demografic, cetatea continua să reprezinte una dintre metropolele antichității. Cercetătorii sunt împărțiți când vine vorba de numărul locuitorilor, dar faptul acesta nu modifică realitatea amintită. „Cifrele propuse pornesc undeva de la 400.000 de locuitori,

---

650 G. K. BEALE; Sean M. MCDONOUGH, „Revelation", în G. K. BEALE; D. A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids & Apollos, Nottingham, 2007, p. 1093.

651 John A. MCGUCKIN, „Angels", în John Anthony McGuckin (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol. 1, Blackwell Publishing Ltd., West Sussex, 2011, p. 29.

652 Eugene M. BORING, *Revelation...*, p. 96.

ca variantă maximă și între 200.000 și 250.000 ca variantă minimă."[653] Undeva între aceste două cifre propuse se situează numărul real de locuitori și, chiar dacă ar fi cea minimă, tot am avea de-a face cu un oraș de importanță strategică și care s-a dezvoltat cu precădere în perioada apostolică.

De altă parte, și „romanii considerau această locație ca fiind una strategică. Ei înființaseră un colegiu de *tabellarii* (mesageri sau curieri) în Efes, transformându-l într-un centru pentru comunicațiile romane în Asia... Acesta era, de asemenea, un centru pentru colectarea taxelor în Asia..., deținător al unei agore și a unui sanctuar."[654] Nu este, prin urmare, întâmplător că prima scrisoare trimisă de Sf. Ap. Ioan se adresează acestei biserici, dat fiind și detaliul tehnic al curieratului acelor vremuri: de aici își puteau urma drumul și celelalte șase scrisori, ajungând până la cel mai îndepărtat punct.

Potrivit lui Craig R. Koester[655], „comunitatea din Efes este probabil cea mai veche, numeroasă și variată dintre toate [existând posibilitatea] să includă câteva case de închinare."[656] Intensa activitate desfășurată de Sf. Ap. Pavel (FAp 18,19-20,38) a transformat această biserică într-un adevărat centru evanghelistic.[657] De-a lungul textului din Faptele Sfinților Apostoli, apostolul se desparte de Acuila și Priscila în acest oraș („pe aceia i-a lăsat acolo"). În același context, „intrând în sinagogă, discuta cu iudeii" (FAp 18,19), care îi cer să mai zăbovească în Efes, lucru pe care apostolul nu-l acceptă: „Trebuie, negreșit, ca sărbătoarea care vine s-o fac la Ierusalim, dar, cu voia Domnului, mă voi întoarce iarăși la voi." (18,21).[658] Urmează apoi călătoria spre Ierusalim – via Cezareea – și întoarcerea la Antiohia.[659] Apoi, după ce între timp

[653] Craig S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. 3, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2014, p. 1129.

[654] Craig S. KEENER, *Acts...*, vol. 3, p. 1130.

[655] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 267.

[656] „Situația poate fi comparabilă cu cea din Roma, unde Pavel scrie unei comunități ce era alcătuită dintr-un număr apreciabil de subgrupe (Rom 1,7; 16,5)." (Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 267)

[657] Pentru detalii vezi: Paul TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004; Craig S. KEENER, *Acts...*, vol. 3, pp. 1127-1539; F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, pp. 397-437; Ajith FERNANDO, *Acts*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1998, pp. 493-548; Charles H. TALBERT, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Smyth & Helwys Publishing, Macon, 2005, pp. 165-184; Mikeal C. PARSONS, *Acts*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2008, pp. 259-295.

[658] Gérard ROSSÉ este de părere că „scurta ședere a apostolului la Efes apare ca o inserție redacțională... Având la dispoziție o tradiție despre prezența creștinilor la Efes înaintea sosirii lui Pavel (cf. FAp 18,24), Luca ține să dea precedență apostolului. Mai mult, din punct de vedere narativ, el pregătește cititorul pentru viitoare etapă importantă a lui Pavel în capitala Asiei și, cu expresia *cu voia Domnului*, o pune sub voință divină. (Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor...*, p. 630)

[659] „Luca menționează șederea în Antiohia printr-o vagă indicație temporală. Destinația e Efes și, dacă Pavel face călătoria pe uscat, și nu pe mare, aceasta indică intenția de a vizita Bisericile întemeiate

prin Efes trecuse Apollo, „Pavel, după ce a străbătut părțile de sus, a venit la Efes" (19,1). Aici a găsit câțiva ucenici cu care poartă discuția despre primirea Duhului, apoi rugăciunea pentru primirea harismelor și, în felul acesta, se conturează nucleul bisericii din Efes. După acest episod, Pavel se întoarce în sinagogă unde „a vorbit cu îndrăzneală timp de trei luni, vorbind cu ei și căutând să-i încredințeze de împărăția lui Dumnezeu" (19,8). O reacție negativă a auditoriului îl determină pe apostol să se mute într-o școală alăturată, unde a continuat predicarea: „și aceasta a ținut vreme de doi ani, încât toți, cei ce locuiau în Asia, și iudei și elini, au auzit cuvântul Domnului" (19,10).[660] „Verosimilă, șederea trebuie datată între 52 și 55 d.Hr."[661]

De-a lungul perioadei efesene au avut loc minuni nemaipomenite (19,11-12), întâmplări dramatice, cum ar fi posedarea feciorilor lui Scheva (19,13-17), ca și o călăuzire extraordinară în propovăduire: „astfel creștea cu putere cuvântul Domnului și se întărea" (19,20). Toate acestea sunt urmate de răscoala argintarului Dimitrie care a provocat una dintre cele două predici ale Sf. Ap. Pavel consemnate în Faptele Sfinților Apostoli (19,24-41). Episodul cu Dimitrie este legat de cultul zeiței Artemis care „era strâns legat cu cel al *măreței-mame*, venerată în Asia, la Cibele din Frigia, divinitatea vieții și a fecundității, identificată apoi de greci cu Artemis."[662] Dimitrie era un vrăjitor cu mare influență, reușind să pună în mișcare întregul oraș, într-o acțiune care, indirect, a adunat mult norod care să asculte proclamarea lui Pavel.[663] Avem aici inclusiv funcția apologetică a slujirii apostolice, pentru că, într-un context de adversitate, Pavel reușește să apere cauza creștină într-un mod extraordinar. „Luca a știut să folosească o relatare pentru a da o imagine ideală a creștinismului față de societatea și legea romană și, în același timp, a știut să arate superioritatea credinței creștine față de păgânism."[664] Alături de așezarea lui Timotei ca episcop în Efes și scrisoarea trimisă acestei biserici, toate aceste detalii dovedesc un istoric important al creștinismului pe aceste meleaguri și lucrarea de excepție săvârșită de

---

în Galația și pentru a organiza colecta, la care va participa Tit, pe care Pavel îl va lua cu sine, dar pe care Luca îl ignoră." (Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., p. 631)

[660] „Vv. 8-10 se prezintă ca un sumar al activității globale a lui Pavel la Efes, care servește ca fundal pentru relatările succesive. Compunerea e redacțională și urmează schema fundamentală a misiunii pauline în optica lui Luca: predica mai ales în sinagogă – persecuția și refuzul unora, convertirea altora – separarea de sinagogă și predicarea neamurilor – nașterea unei comunități constituite din iudei și păgâni." (Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., p. 642)

[661] Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., p. 644.

[662] Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., p. 656.

[663] „Crescendo-ul narativ: protestul argintarilor se extinde în întreg orașul; mulțimea se adună în teatru, loc obișnuit al acestor adunări. Cel din Efes, în formă de amfiteatru cu trei nivele, fiecare cu 22 de rânduri de scaune, avea capacitatea de circa 25.000 de persoane." (Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., pp. 658-659)

[664] Gérard ROSSÉ, *Faptele Apostolilor*..., p. 663.

Sf. Ap. Pavel. Într-un asemenea cadru se inserează și slujirea Sf. Ap. Ioan. „O puternică tradiție confirmă că Evanghelia și Epistolele Sf. Ap. Ioan sunt legate de acest oraș.”[665]

Îndelung discutată, întâietatea acestei scrisori trimite spre o ierarhie implicită a celor Șapte Biserici. Catherine și Justo González[666] sintetizează aceste motive într-o manieră schematică. Primul motiv ține de mărturiile scriitorilor din primele secole potrivit cărora, înainte de exilare, Sfântul Apostol Ioan a păstorit Biserica din Efes. Al doilea motiv ține de condițiile de deplasare ale vremii: orice curier, odată plecat din Patmos, trece întâi prin Efes, fiind cel mai mare oraș în apropierea unui port. „Ordinea celorlalte biserici care primesc câte o scrisoare este oarecum firească, fiind știut traseul unui curier care urma drumul principal din nord, traversând ținutul de coastă – implicit Smirna și Pergam –, iar apoi luând drumul spre sud-est, ajungând la Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea.”[667] În fine, al treilea motiv ține de poziția privilegiată pe care biserica din Efes o avea în raport cu celelalte. E foarte posibil ca aceasta să fi fost biserica-mamă pentru cele menționate ulterior, Efesul fiind un epicentru al creștinismului asiatic.

Scrisoarea este încadrată de o introducere (v. 1) și o concluzie (v. 7), conținutul ei constând în două perechi de afirmații dispuse chiastic. Primul cuplet de afirmații conține aprecieri concrete adresate Bisericii din Efes. Comunitatea este lăudată pentru rezistența în fața apostolilor mincinoși (v. 2-3) și pentru atitudinea de respingere a învățăturii nicolaiților (v. 6). Al doilea cuplet de afirmații descrie dojana primită din partea lui Hristos. Aici avem, pe de o parte, o mustrare (v. 4); iar pe de altă parte, o chemare la pocăință (v. 5).[668]

[1] Acestea zice (Τάδε λέγει) Cel care ține cele șapte stele (ἑπτὰ ἀστέρας) în dreapta Sa, Cel ce umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice (ἑπτὰ λυχνιῶν) de aur (v. 1);

Expresia „acestea zice” (Τάδε λέγει) este folosită în debutul fiecărei scrisori (2,1; 2,8; 2,12; 2,18; 3,1; 3,7; 3,14). În afara acestor ocurențe din Apocalipsa, expresia mai apare o singură dată în Noul Testament. Este vorba de episodul în care profetul Agav, legându-și picioarele cu brâul lui Pavel, rostește un mesaj din partea lui Dumnezeu care se deschide cu: „acestea zice...” (FAp 21,11).

---

665 Paul TREBILCO, „The Province and Cities of Asia”, în Joel B. GREEN & Lee Martin MCDONALD (eds.), *The World of the New Testament*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2013, p. 506.

666 C. G. GONZÁLEZ & J. L. GONZÁLEZ, *Revelation...*, p. 22.

667 „Ordinea... descrie, din punct de vedere geografic, un circuit care putea fi traseul unui profet itinerant. Distanțele dintre aceste localități erau străbătute în vremea respectivă într-o zi sau două.” (Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament...*, p. 253)

668 Am urmat schema oferită de C. R. KOESTER, *Revelation...*, p. 267.

După expresia Τάδε λέγει, urmează titlul hristologic asumat de Mântuitorul, pe care-l regăsim și în celelalte scrisori. Acestea se deschid cu o afirmație pe care Hristos o face despre Sine, o descriere plină de metafore și subtilități teologice.[669] Înrădăcinate în solul Vechiului Testament, „expresiile hristologice din documentele Noului Testament și din multe scrieri creștine extracanonice timpurii sunt iudaice prin faptul că reflectă termeni, concepte și valori preluate din Vechiul Testament și din tradiția iudaică".[670] În istoria lui Israel, începând de la descrierea creației[671], apoi de-a lungul atâtor mesaje profetice[672] și a scrierilor cu caracter mistic[673], Dumnezeu

---

[669] „Succesiunea celor șapte adrese prezintă o bogată paletă de titluri și calități ale lui Hristos, pe larg reluate din viziunea inaugurală din Patmos. Astfel, Cel Înviat este, pe rând, prezentat ca Domnul Bisericilor, reprezentate de către cele șapte sfeșnice și cele șapte stele (scrisoarea către Efes); biruitorul morții și conducătorul timpului (scrisoarea către Smirna); cuvântul divin, la fel de tăios ca sabia (epistola către Pergam); personajul divin înveșmântat de foc și metale prețioase (scrisoarea către Tiatira); din nou, deținătorul celor șapte stele, puse în relație cu omnisciența divină, figurată de către cele șapte spirite (scrisoarea către Sardes); personajul mesianic, însărcinat cu judecata (cheia lui David: scrisoarea către Filadelfia); în sfârșit, printr-o frumoasă expresie sintetică „Amin, martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu" (scrisoarea către Laodiceea). Astfel sunt exprimate nu doar rolul mântuitor al Domnului, în relație cu Bisericile pământului, dar și identitatea Sa divină și întâietatea sa asupra întregii realități create, fiind bine înțeles faptul că o asemenea mărturisire de credință își are punctul de plecare în experiența pascală a lui Hristos mort și înviat." (Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*, trad. Marius Boldor și Alina Muraru, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 67-68)

[670] L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament..*, pp. 233-234. De altă parte, „literatura creștină timpurie este în același timp elenistică, reflectând impactul culturii elenistice asupra limbajului (greaca Koine), asupra convențiilor retorice și literare și asupra unelor categorii conceptuale și teme reprezentative. De asemenea, tradiția iudaică, servind ca matrice directă pentru creștinismul primar, era în interacțiune nemijlocită cu cultura elenistică de mai bine de trei sute de ani (din vremea lui Alexandru cel Mare), reacționând în mod diferit împotriva diferitelor ei aspecte ori absorbind o trăsătură sau alta a mediului cultural mai larg din diaspora și din Palestina. În consecință, deosebirea dintre factorii sau elementele iudaice și cele grecești din hristologia timpurie este mai dificilă decât au presupus unii, deși nu imposibilă." (D. G. REID, *Dicționarul Noului Testament...*, p. 234)

[671] Pentru detalii vezi: Wayne DOSICK, *The Real Name of God. Embracing the Full Essence of the Divine*, Inner Traditions, Rochester, 2012; Marilyn HICKEY, *The Names of God*, Whitaker House, New Kensington, 2009; Herbert Chanan BRICHTO, *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Bennings*, Oxford University Press, New York, 1998; Thomas J. J. ALTIZER, *The Genesis of God. A Theological Genealogy*, Westiminster / John Knox Press, Louisville, 1993; W. Lee HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001; Walter ORENSTEIN, *Teach Me about God. The Meaning and Significance of the Name of God*, Jason Arnson, Lanham, 2005.

[672] Pentru detalii vezi: Andrew JUKES, *The Name of God. Discovering God as He Desires to be Known*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1967; Leslie HARINGE, *His Name is Wonderful. Studies of Some Names of God in the Old Testament*, Teach Services, Brushton, 1993; Herbert LOCKYER, *All the Divine Names and Titles in the Bible*, Zondervan, Grand Rapids, 1988; Mary E. MILLS, *Images of God in the Old Testament*, Cassell Willington House, Londra, 1998.

[673] Pentru detalii vezi: Karl Erich GRÖZINGER, *The Name of God and the Celestial powers: their Function and Meaning in the Hekhalot Literature*, Postdam University Press, Postdam, 1987; Noah HORWITZ, *Reality in the Name of God or Divine Insistence. An Essay on Creation, Infinity and the Ontological*

se definește pe Sine într-un mod variat și cuprinzător. Atribuite, în spațiul vetero-testamentar, lui Dumnezeu-Tatăl acestea descriu natura, caracterul și manifestarea Sa în istorie.

Limbajul Noului Testament urmează același tipar. Ca un ecou, afirmațiile lui Hristos despre Sine (în perioada activității pământești) conțin o sumedenie de metafore, preluate de cele mai multe ori din imaginarul colectiv (ex.: Păstorul cel Bun; Pâinea Vieții; Lumina Lumii etc.). Expresiile de felul acesta creionau tablouri vii în mințile ascultătorilor Săi, de unde și impactul lucrării Sale asupra contemporanilor. Nu întâmplător „modul dominant de reflecție și expresie hristologică din secolul I pare să se fi format din tradiția iudaică, mediată de cercurile creștine iudaice și adaptată sub impactul lucrării lui Isus și a experienței creștine ulterioare.”[674] Din această cauză se consideră că nicio hristologie neotestamentară nu este mai dependentă de limbajul Vechiului Testament ca și cea a Apocalipsei.[675]

Hrănită din solul fertil al profeției și eshatologiei evreiești, „Apocalipsa prezintă o viziune extrem de măreață asupra lui Hristos, probabil neegalată în Noul Testament.”[676] În consonanță cu restul literaturii ioaneice (Evanghelia[677] și Epistolele[678]), Apocalipsa realizează „o combinare dialectică a interesului pentru supremația Dumnezeului unic cu o hristologie înaltă.”[679] Multiplele supranume asumate de Mântuitorul oferă o autoritate aparte întregii cărți. În ceea ce privește conținutul scrisorilor (cap. 2-3), trebuie să remarcăm că „Hristos este Cel care face evaluarea celor șapte biserici,

---

Implications of Kabbalah, Punctum Book, Brooklyn, 2012; Michael T. MILLER, *The Name of God in Jewish Thought*, Routledge, Londra, 2016.

674 L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 242.

675 Din această cauză „unii specialiști au sugerat, lucru greu de crezut, că această carte este o ediție creștină a unei apocalipse iudaice originale, iar unii teologi (ex.: Luther, Bultmann) au considerat în mod eronat că, în carte, convingerile creștine sunt prea puțin reflectate.” (L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p 240). Pentru o mai adecvată înțelegere a influenței veterotestamentare asupra Apocalipsei vezi și: Steve MOYISE, „The Language of the Old Testament in the Apocalypse”, în *JSNT*, 1999, pp. 97-113.

676 L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p 240.

677 Pentru detalii vezi: L. W. HURTADO, „Cristos, I: evanghelii”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 253-256.

678 Pentru detalii vezi: L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 239-240.

679 „Cea mai directă manifestare a acesteia privește închinarea care constituie tema majoră a cărții. Revelația pe care autorul susține că a avut-o este plasată în „Ziua Domnului” (momentul special din săptămână când primii creștini se adunau să se închine).” (L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 241)

cuvintele rostite de Duhul în profeție, prin Ioan, sunt cuvintele lui Hristos și Cel care determină răsplata sau judecata viitoare este tot Hristos."[680]

Titulatura asumată de Hristos în Scrisoarea către Efes este formulată printr-un dublet septologic. Domnul ține în dreapta Sa „cele șapte stele[681]" (τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας) și se mișcă în mijlocul „celor șapte sfeșnice de aur[682]" (τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν). Acestora le sunt asociate două gesturi aflate într-o sinergie deplină: Hristos *ține* (stelele) și *umblă* (printre sfeșnice). Primul gest este – la o primă lectură – static, Mântuitorul susținând cele Șapte Biserici ale Asiei Mici; al doilea este dinamic, Mântuitorul mișcându-se efectiv printre ele (în condițiile în care atât „stelele", cât și „sfeșnicele" reprezintă Biserica).[683]

În primul rând, Hristos se definește pe Sine ca „Cel ce ține cele șapte stele în dreapta Sa" (ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ). Plasarea celor „șapte stele" în „dreapta" lui Hristos reia imaginea descrisă anterior de Sf. Ap. Ioan: „în mâna Lui cea dreaptă avea șapte stele..." (Apoc 1,16a). În acest pasaj, Sfântul Apostol descrie chipul Mântuitorului proslăvit, iar fiecare detaliu trimite spre ideea de autoritate ultimă a Lui. Interesant este și faptul că, în timp ce-L contemplă, Hristos îi tâlcuiește înțelesul: „cele șapte stele sunt îngerii celor șapte Biserici" (1,20b). Suntem, așadar, îndreptățiți să interpretăm eclesiologic această metaforă aici și oriunde mai apare ea în textul Apocalipsei. Aceste două texte – 1,16-20 și 2,1 – se determină reciproc din punct de vedere hermeneutic. Astfel, numărul stelelor corespunde numărului Bisericilor Apocalipsei, „neavând nevoie să cercetăm contextul mitologic sau astrologie ale Pleiadelor (cele șapte fiice ale lui Atlas și Pleione, plasate de Zeus printre stele) sau ale celor șapte planete (soarele, luna, Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn). Faptul că Hristos deține stelele atestă controlul suveran pe care-L are asupra bisericilor, dar și protecția Sa nemijlocită."[684]

[680] „De asemenea, planul divin de răscumpărare și judecare nu se poate desfășura înainte ca Mielul să fi biruit, fiind, prin urmare, singurul calificat să deschidă cartea cerească și să îndeplinească ceea ce scrie în ea (Apoc 5,1-5). Totuși Hristos cel înălțat Își poziționează, în același timp, rolul sub supremația lui Dumnezeu (ex.: Apoc. 2.28; 3.4,12,21)." (L. W. HURTADO, „Cristologie, II: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 241)

[681] „Toate izvoarele, precum și toate edițiile românești au *șapte stele în dreapta lui* și nu *șapte stele*, ca în BIBL.1688" (Wilhelm TAUWINKL, „Apocalipsa lui Ioan Teologul. Comentarii", în Eugen MUNTEANU (coord.), *Pars 24: Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Editura Universității Al. I. Cuza, 2015, p. 750)

[682] Sfeșnicul era „un suport care susținea una sau mai multe lumânări; ceva pe care era amplasată o lumină (Mt 5,15)" (G-ELNT, pp. 65-66)

[683] „*Cel care umblă*: pentru a sublinia rolul activ, energic al lui Hristos. Puterea Lui nu e una decorativă, ci efectivă." (Cristian BĂDILIȚĂ, „Comentariu" în *Apocalipsa lui Ioan*, ed. a II-a, Vremea, București, 2015, p. 142)

[684] Robert H. MOUNCE, *The Book of Apocalypse..*, p. 79. Autorul leagă conceptul de protecție acordată Bisericii de afirmația din Ioan 10,28: „Și eu le dau viața veșnică și nu vor pieri în veac, și din mâna

Expresia „șapte stele" se repetă și în deschiderea scrisorii către Smirna: „Acestea zice Cel ce... are cele șapte stele" (3,1). Această reluare a metaforei îi confirmă poziția privilegiată în textul Apocalipsei în general și al scrisorilor în special, cu trimitere fără echivoc la identitatea celor șapte biserici. Fiind un titlu hristologic cu o profundă încărcătură eclesială, el obligă la o interpretare pastorală. Domnul Hristos oferă comunităților siguranța și liniștea sufletească de care au nevoie, mai ales ținând cont de împrejurările tumultoase în care viețuiau.

Anunțată în prologul cărții (1,16-20), tema septenarului („cele șapte stele..., sfeșnice") va apărea recurent de-a lungul scrisorilor. „Asociind numărul patru – care simbolizează pământul (cu cele patru puncte cardinale ale lui) – și numărul trei – care simbolizează cerul, șapte reprezintă totalitatea universului în mișcare. Septenarul reprezintă de asemenea totalitatea vieții morale, însumând cele trei virtuți teologale – credința, nădejdea și dragostea – și cele patru virtuți cardinale: prudența, cumpătarea, dreptatea și puterea."[685] Semnificând totalitatea, caracterul deplin al unui lucru, alegerea celor șapte biserici locale – cărora li se trimit scrisorile – sugerează ideea de universalitate a Bisericii.

Simbolistica primară a *stelei* este aceea „de astru luminos, de sursă de lumină. Stelele reprezentate pe bolta unui templu sau a unei Biserici îi subliniază semnificația celestă. Caracterul lor celest le face, de asemenea, simboluri ale spiritului și, în special, ale conflictului între forțele spirituale, sau luminoase, și cele ale materiei, sau tenebroase. Ele străpung întunericul și sunt faruri îndreptate spre noaptea inconștientului."[686] Din această perspectivă, a caracterului iluminator, cele șapte biserici ne apar în deplina lor mărturie pe care trebuiau să o depună în lumea greco-romană. În înțeles creștin, „steaua din vârful turnurilor bisericilor, din vârful crucii... înseamnă vegherea cerului asupra comunități bisericești. Mai simbolizează că biserica ne conduce la mântuire, precum a condus steaua luminoasă pe magi să afle pe pruncul Iisus."[687]

Mea nimeni nu le va răpi" (fragment din discursul pastoral al Mântuitorului, descris de-a lungul întregului capitol).

[685] J. Chevalier; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 3, p. 289. Pentru detalii suplimentare vezi și pp. 289-296.

[686] J. Chevalier; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 3, p. 257. Pentru detalii suplimentare vezi și pp. 257-264.

[687] „Precum steaua magilor a arătat acestora drumul spre Hristos, către luminare și mântuire și a stat deasupra unde era pruncul Iisus, Mântuitorul lumii, așa steaua aceasta din vârful turnurilor, ca simbol al stelei magilor, ne îndeamnă ca și noi să-L căutăm pe Mântuitorul sub călăuzirea înaltelor turnuri și ne arată că aici, în biserica străjuită de turnuri, cu crucea și cu steaua îl aflăm și noi pe Hristos, precum și că de aici, din biserică, din sălașul sfânt al Domnului, pornește toată învățătura mântuitoare de suflete. (Victor AGA, *Simbolistica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic (cu istorie, tradiție, legende, folclor)*, Editura Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2005, p. 365)

Stelele sunt menționate în Sfânta Scriptură de aproape 70 de ori. Cele mai multe ocurențe trimit la calitatea fizică a lor: cea de corpuri cerești. Uneori ele „semnalează transcendența, de exemplu: „privește în sus spre stele, cât de sus sunt ele!" (Iov 22,12). Acestea sunt dovada îndemânării lui Dumnezeu: în Ps 8,3 stelele și luna sunt lucrarea *degetelor* iscusite ale lui Dumnezeu."[688] Aduse la existență prin cuvânt, aceste astre dovedesc puterea și maiestatea Creatorului. Parte din revelația generală, ele au reprezentat întotdeauna o priveliște pentru om, obiect al unei permanente fascinații. Moise (Deut 4,19) atrăgea pe bună dreptate atenția asupra idolatriei pe care stelele, alături de celelalte astre, puteau să le genereze în inimile oamenilor.

Urmărind ocurențele, putem observa cum „toate motivele biblice legate de stele converg în Apocalipsa lui Ioan, unde peste 12 versete conțin imagini despre stele. Hristos ține în mâini stele misterioase (Apoc 1,16; 2,1). Hristos este „Steaua strălucitoare de dimineață" (Apoc 22,16). Credinciosului care învinge în cele din urmă, Hristos îi promite să îi dea „steaua dimineții" (Apoc 2,28) care se pare că este simbolul vieții eterne în cer și poate că a lui Hristos Însuși. În mijlocul evenimentelor cataclismice de la sfârșitul istoriei, stelele cad din cer (Apoc 6,13; 8,10; 9,1; 12,4) și refuză să își dea lumina (Apoc 8,11) și Israel, descris ca pe o femeie, poartă „o coroană de douăsprezece stele" (Apoc 12,1)."[689]

Varietatea de sensuri atribuite acestei metafore nu trebuie să o umbrească pe cea a Bisericii. Exceptând „steaua dimineții", care-L prefigurează pe Hristos, asocierea cu Biserica este, teologic vorbind, cea mai importantă. Fiind „una dintre cele mai importante realități ale credinței creștine"[690], Biserica trebuie privită deopotrivă în dimensiunea ei locală, cât și în dimensiunea ei universală. Această dublă perspectivă este surprinsă într-un mod elocvent în metafora celor șapte stele: cu toate că fiecare stea/biserică este o comunitate aparte, adunate până la cifra șapte (simbol al desăvârșirii), acestea sugerează universalitatea Bisericii lui Hristos.

Stelele, care reprezintă cele Șapte Biserici, sunt ținute de Hristos în mâna Sa dreaptă. Simbolic, „mâna exprimă ideea de activitate, ca și pe cele de putere și de dominație."[691] Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament „mâna este un simbol de putere și de supremație. Când cineva se află în mâna lui Dumnezeu, înseamnă că primește manifestarea Duhului Său. Când mâna lui Dumnezeu îl atinge pe om, acesta primește puterea dumnezeiască; astfel, Domnul atinge cu mâna gura lui Ieremia,

[688] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 965.
[689] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, pp. 965-966.
[690] E. P. CLOWNEY, „Church", în Sinclair B. FERGUSON, David F. WRIGHT (eds.), *New Dictionary of Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1988, p. 140.
[691] J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *DICȚIONAR DE SIMBOLURI...*, VOL. 2, P. 309.

înainte de a-l trimite să proroocească. Ilie, pe muntele Carmel, vede cum se ridică din mare un norișor și simte mâna Domnului peste el. Credincios datinii, Avram refuză să primească darurile corupătoare; când regele Sodomei îi oferă averi el își ridică mâna spre Dumnezeu, nu numai pentru a-i cere ocrotire, ci pentru ca El este singur stăpân peste cer și pământ.”[692] Din această cauză ea reprezintă „o imagine răspândită reflectând dorințele și voința întregii persoane”.[693]

Textul nu se referă simplu la mâna lui Hristos, ci la *dreapta* Lui, nuanță care accentuează ideea de autoritate. „Mâna dreaptă este mâna care binecuvântează, emblemă a autorității sacerdotale, așa cum mâna care împarte dreptatea este emblema puterii regale.”[694] Potrivit ocurențelor, „aproximativ două treimi din aparițiile *mâinii* în Biblie sunt metaforice sau figurative.”[695] Putem asocia această imagine cu cel puțin cinci semnificații în plan simbolic[696], una dintre ele fiind cea a „mâinii drepte” (δεξιᾷ[697]) – cum apare și în textul prezentei scrisori. Imagistica „dreptei” are două componente. Pe de o parte, „este cel al proeminenței sau al poziției privilegiate. Aaron și fii săi trebuiau stropiți cu sânge pe urechea dreaptă, pe degetul mare de la mâna dreaptă și pe degetul mare de la piciorul drept (Ex 29,19-20). Faptul de a fi așezat la dreapta („la mâna dreaptă”) semnifică ocuparea unei poziții cu conotații de apreciere și de prestigiu...”.[698] Pe de altă parte, „dreapta” sugerează „un tablou al puterii și al forței

---

[692] J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, p. 312.
[693] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 602.
[694] J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, p. 309.
[695] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 602.
[696] „(1) *Putere și abilitate*. Moise atenționează poporul lui Dumnezeu să nu presupună că puterea mâinilor lor este motivul prosperării lor... Câteva expresii idiomatice referitoare la *mână* fac trimitere la putere sau la forță (Is 35,3; Ier 23,14)... Într-o altă imagine a puterii este implicită adesea delegarea autorității. Dumnezeu vorbește „prin mâna profeților” (1Rg 28,15; Iez 38,17), iar cineva poate fi trimis sau împuternicit „prin mâna” unui superior (3Rg 2,25; Ier 39,11). (2) *Autoritate, control sau posesiune*. „Mâna” lui Israel s-a întărit împotriva lui Iabin (Jud 4,24). Iar într-o imagine militară, mâna pusă pe gât indica victoria și suveranitatea asupra dușmanilor (Fac 49,8). Creștinii sunt asigurați că nimeni nu este în stare să-i smulgă din mâna lui Dumnezeu (In 10,29)... (3) *Mâna dreaptă*... (4) *Consacrare și desemnare*. Expresia „a-și pune mâinile pe/asupra” apare frecvent în Scriptură. Mâinile erau puse peste oameni cu scopul desemnării binecuvântării (Fac 48,13-17; Mt 19,13) și a blestemului (Lev 24,14). Punerea mâinilor semnifică încredințarea unei sarcini / lucrări sau poziții speciale... (5) *Parte, coastă, graniță*. Țărmul unui râu este identificat prin termenul *mână* (de ex.: Nilul, Ex 2,5; Iordanul, Num 13,29). „A fi la mâna cuiva” înseamnă a fi o parte a persoanei respective (1Rg 19,3). Prelungirile sau scobiturile din scândurile Tabernacolului sunt numite „mâini” (Ex 26,17), iar în 3 Regi 7,32 osiile unui car sunt numite „mâini” – probabil o referire la suportul roții...” (Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, pp. 602-603)
[697] În text adjectiv dativ, utilizat la singular feminin.
[698] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 602. Continuându-și argumentația, autorii subliniază: „Mama lui Solomon a primit un tron la dreapta regelui (3Rg 2,19). Regelui mesianic i se cere să se așeze la dreapta Domnului, o poziție a învingătorului și a stăpânului (Ps 110,1): Iisus Își descrie destinul în termenii așezării la dreapta lui Dumnezeu (Mc 14,62; Lc 22,69) Finalmente, întinderea mânii drepte era un indiciu al unei numiri explicite și

intense. Este folosit cel mai frecvent de psalmiști cu referire la Domnul ca un Dumnezeu care eliberează și susține prin puterea „mâinii Lui drepte / tăria dreptei Lui” (Ps 17,38)... Stângaciul era descris uneori ca „legat / limitat în privința mâinii drepte” (ex. Ehud, cf. Jud 3,15; 20,16)... Semnificațiile simbolice ale mâinii drepte, respectiv ale mâinii stângi, sunt evidente în situația binecuvântării asupra lui Efraim și a lui Manase, când Iosif încearcă să schimbe poziția deliberat încrucișată a mâinilor tatălui său (Fac 48,13-18). La judecată, caprele respinse sunt trimise la stânga (Mt 25,31): Ecclesiastul afirmă că inima celui nebun înclină spre stânga (Eccl 10,2).”[699]

Această preeminență a dreptei (în raport cu stânga), respectiv a lui Hristos (în raport cu oricare cezar) este clară și puternică în expresia de mai sus. Cele Șapte Biserici ale Asiei Mici nu se află la cheremul niciunui stăpânitor vremelnic, deși adesea vor avea de suferit de pe urma condiției lor pământești. Instituție divino-umană, Biserica traversează istoria confruntându-se în permanență cu timpurile și implicațiile lor, amestecându-se printre oameni de tot felul, dar nicio clipă nu uită de unde-i vine puterea și care este brațul ce-o sprijină. Această imagine seamănă în bună măsură cu brațul Domnului des pomenit în Vechiul Testament, braț care-Și susține poporul încă din vremea patriarhilor, apoi scoțându-l din Egipt și, în cele din urmă, de-a lungul întregii sale istorii. Același Dumnezeu omnipotent ni se revelează și în acest fragment epistolar, un Dumnezeu care nu-Și abandonează niciodată lucrarea, ci-i conferă întotdeauna resurse și protecție.

Verbul κρατέω („a ține”) din expresia „Cel care ține cele șapte stele în mâna Sa” este κρατος și înseamnă „putere” sau „forță”. În alte ocurențe neotestamentare, termenul este folosit pentru a descrie acțiunea fermă și întotdeauna dusă până la capăt. Prin această formulare este descris gestul lui Iisus de a prinde copila de mână și-a o învia (Mt 9,25); gestul prin care ciobanul apucă oaia căzută în groapă (Mt 12,11); gestul prin care Irod l-a prins pe Ioan, întemnițându-l (Mt 14,3); gestul brutal al robului nemilostiv, când și-a sugrumat colegul (Mt 18,28); dar și tentativa liderilor iudaici de-al prinde pe Mântuitorul în repetate rânduri (Mt 21,46). Atribuită lui Hristos și Sfântului Duh, această autoritate o regăsim și în epistolele Sf. Ap. Pavel (Ef 1,19; 3,16; 6,10; Col 1,11; 2,19; 4,2; 2Tes 2,15; 1Tes 6,16); Sf. Ap. Petru (1Pt 4,11; 5,11; 2Pt 1,6) și Sf. Ap. Iuda (1,25). În Apocalipsa verbul este folosit de 10 ori. Exceptând ocurența din prolog (1,6) și ultimele trei (5,13; 7,1; 20,2), toate celelalte au legătură

al unui favor (Gal 2,9; Apoc 1,17). În câteva ocazii, ambele mâini sunt numite pentru a indica o asemenea poziție privilegiată (Prov 3,16; Mt 20,21).” (Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 602)

[699] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 602.

cu scrisorile: Efes (2,1)[700]; Pergam (2,13-15, de trei ori)[701], Tiatira (2,25)[702] şi Filadelfia (3,11)[703].

Avem aici o acţiune plină de forţă şi definitivă, care s-ar putea traduce inclusiv prin „a susţine". Etimologia însăşi, împreună cu situaţiile în care este folosit în Noul Testament creditează acest înţeles. Dreapta lui Hristos este suficient de puternică, autoritatea Lui este suficient de mare pentru a nu-Şi lăsa Biserica în voia istoriei şi, mai ales, a capriciilor unor cezari fără scrupule.

În al doilea rând, Hristos se defineşte pe Sine ca „Cel care umblă în mijlocul celor şapte sfeşnice de aur" (ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν), după ce – în propoziţia anterioară – se recomandase ca „Cel ce ţine cele şapte stele în dreapta Sa". Spre deosebire de verbul anterior – „a ţinea" –, cel folosit aici este „a umbla" (περιπατέω) şi înseamnă: „a merge de-a lungul sau în jurul".[704] Ca şi deplasare fizică, verbul apare în Noul Testament în contextul vieţii şi acţiunilor Mântuitorului (Mt 4,18; 9,5; 11,5; 14,25; 15,31; In 1,36; 7,1; 11,23; 11,54; 21,18); însă este folosit şi în contextul vieţii ucenicilor (In 6,66; 8,12; 12,35). În epistole, cuvântul se referă de cele mai multe ori la conduita morală a creştinului, atât în cele pauline (ex.: Ef 4,1 şi 17; 5.2,8,15), cât şi ioaneice (1In 1,7; 2,6; 2In 4; 3In 3). În scrisorile Apocalipsei mai apare o singură dată, cu referire cei care nu şi-au mânjit hainele şi care – spune Hristos – „vor umbla cu Mine îmbrăcaţi în veşminte albe" (περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς); celelalte ocurenţe din Apocalipsa fiind: 9,20; 16,15; 21,24.

Ocurenţele de mai sus confirmă faptul că metafora umblării lui Hristos printre cele şapte sfeşnice poate fi considerată un ecou al umblării Sale fizice pe lângă Marea Galileii (Mt 4,18), prin faţa Sfântului Ioan Botezătorul (In 1,36), traversând propriu-zis Galileea (In 7,1) sau prin templu (In 11,23). Limbajul figurativ se pliază (şi) aici perfect pe cel propriu, Hristos continuând să fie prezent în Biserica Sa chiar şi după Înălţarea la cer. Este un gest al prezenţei necondiţionate, al însoţirii divine de care se bucură Biserica în mijlocul lumii.

Sfeşnicele, ca şi lumina degajată, „sunt imagini pozitive în Scriptură"[705]. Majoritatea ocurenţelor trimit spre utilizarea sacramentală, mai ales în relaţie cu

---

[700] Imaginea lui Hristos care, în dreapta sa, ţine/înşfacă/apucă/prinde cele şapte stele, simbolizând cele Şapte Biserici.

[701] Imaginea Bisericii care ţine numele Domnului, cu toate că unii ţin învăţătura lui Balaam şi, de asemenea, unii care ţin învăţătura nicolaiţilor.

[702] Imaginea Bisericii care este chemată să ţină învăţătura şi trăirea autentică, până când Hristos se va întoarce.

[703] Imaginea Biserici care trebuie să ţină tot ce a primit şi a cultivat în plan spiritual, până când Domnul se va întoarce.

[704] G-ELNT, p. 208.

[705] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicţionar de imagini...*, p. 539.

Tabernacolul și cu Templul (cunoscute mai degrabă ca *menorah*). De remarcat „sfeșnicul de aur din Tabernacul – constând dintr-un picior vertical din care ieșeau câte trei ramuri de fiecare parte și având cupele „în formă de floare de migdal cu boboci și petale” (Ex 25,34)”[706], care duce cu gândul la un copac stilizat. Acesta trebuia întreținut cu strictețe – curățat seara și dimineața – pentru a putea fi într-un uz permanent. Sfeșnicul era „simbolul teocrației, al împărăției lui Dumnezeu pe pământ. După simbolica luminilor sale mai închipuia și cunoștința ce a revărsat-o Dumnezeu asupra poporului ales.”[707] De asemenea, „materialul și forma aparte a acestor lămpi (confecționate din aur și având șapte brațe) aveau fără îndoială menirea de a simboliza desăvârșirea, splendoarea și sfințenia lui Dumnezeu... La sfârșitul Bibliei, atunci când se vede noul Ierusalim coborând din ceruri, această cetate nu mai are nevoie de lumini „pentru că... Mielul este sfeșnicul ei” (Apoc 21,23), iar „Domnul Dumnezeu îi va lumina” (Apoc 22,5).”[708] În spațiul creștin avem policandrul, „un sfeșnic cu mai multe brațe, care atârna de la cerime în mijlocul bisericii. Are simbolica sfeșnicelor, închipuind adică pe Hristos, dătătorul luminii veșnice. Lumânările aprinse ale policandrului simbolizează stelele de pe bolta cerului, precum și lumina credinței, a dragostei și a nădejdii.”[709] Avem aici o prelungire simbolistică a obiectului ritualic, una dintre preluările creștine a practicii iudaice.

Hristos folosește cuvântul λυχνία în sens figurativ, în Predica de pe Munte (Mt 5,15), atunci când vorbește despre mărturia creștină în lume (idee reluată și în pasajele paralele: Mc 4,21; Lc 8,16; 11,33). „Voi sunteți lumina lumii” – afirmă Mântuitorul, pentru ca apoi să continue: „nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă; nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic (λυχνία), și luminează tuturor celor din casă” (Mt 5,14-15). Astfel, precum sfeșnicul, „discipolii lui Hristos trebuie să fie atât vizibili, cât și luminoși. Ei trebuie să fie „în lumină” și trebuie să trimită

[706] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 539.

[707] Victor Aga, *Simbolistica biblică și creștină...*, p. 73.

[708] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, pp. 539-540. Să remarcăm că Hristos se mișcă printre șapte sfeșnice, așadar șapte astfel de obiecte care, fiecare dintre ele, avea șapte brațe.

[709] „Sfeșnicele mai simbolizează pe Iisus, dătătorul și purtătorul de lumină, iar lumânările aprinse în sfeșnice închipuie cele trei virtuți cardinale: credința ce are să strălucească necontenit ca o lumină în viața credinciosului; dragostea ce are să ardă în inimă și nădejdea care ne luminează spre cer. După numărul luminilor, sfeșnicele au următoarea simbolică: cele cu o lumânare închipuie unitatea Sfintei Treimi; cele cu două brațe simbolizează învățătura Bisericii despre cele două firi și două voințe ale lui Iisus într-o persoană; cele cu trei lumânări înseamnă cele trei fețe ale Sfintei Treimi; cele cu șapte brațe, cum era și sfeșnicul Templului, închipuie cele șapte daruri ale Duhului Sfânt; iar sfeșnicul cu 12 lumânări simbolizează pe cei 12 apostoli. Candelabrul cu mai multe lumini, atârnat de cupola naosului, închipuie cerul cu mulțimea stelelor. Sfeșnicele atârnătoare sunt numite și policandre ori candelabre.” (Victor AGA, *Simbolistica biblică și creștină...*, pp. 73, 394)

raze de lumină."[710] Depunerea mărturiei creștine înseamnă că, „în calitate de ucenici ai lui Iisus, nu trebuie să ascundem adevărul pe care îl cunoaștem sau adevărul despre ceea ce suntem. Nu trebuie să pretindem a fi altceva decât suntem, ci trebuie să fim gata să lăsăm creștinismul nostru să devină vizibil pentru toți... Trebuie să fim noi înșine, adevăratul nostru sine creștin, trăindu-ne în mod deschis viața zugrăvită în fericiri fără a ne rușina de Hristos."[711]

Putem să interpretăm cuvintele lui Iisus ca și un program duhovnicesc al Bisericii sau chiar ca o descriere inițială a acesteia. Prerogativele cuprinse în Predica de pe Munte au fost preluate de Biserica lui Hristos și sunt, de-a lungul secolelor, duse spre împlinirea lor deplină. Precum lumina din sfeșnic (sau cetatea de pe munte), Biserica este o priveliște unică pentru lume și istorie. Deși nu avem nicio legătură textuală propriu-zisă, e posibil ca Hristos să reia în scrisoarea către Efes aceeași idee pe care a anunțat-o deja. Realitatea și misiunea Bisericii pe pământ corespunde cel mai bine descrierii făcute de Mântuitorul în Predica de pe Munte și acest lucru îl putem aplica întregii Lui învățături.

Contextul imediat al „sfeșnicelor" din Apoc. 2,1f trimite la o imagine descrisă de Sf. Ap. Ioan în Apoc 1,12-13: „...întorcându-mă, am văzut șapte sfeșnice de aur; și în mijlocul sfeșnicelor, pe Cineva asemenea cu Fiul Omului, îmbrăcat în veșmânt lung până la picioare și încins pe sub sân cu un brâu de aur." Apoi, ca în cazul „stelelor", metafora este tălmăcită de însuși Hristos: „sfeșnicele cele șapte sunt șapte Biserici" (1,20f). Astfel, *sfeșnic* înseamnă *biserică* în textul Apocalipsei, semnificatul bucurându-se de toate sensurile semnificantului.

Textul scrisorii mai conține o referire la sfeșnic: „voi mișca sfeșnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi" (v. 5). Este vorba de avertismentul pe care Hristos îl adresează Bisericii din Efes, în cazul în care aceasta nu se va pocăi. Afirmație cu un pronunțat caracter juridic (poate fi văzută ca o sentință divină), aceasta este totuși precedată de promisiunea prezenței lui Hristos în Biserica Sa. „El se află întotdeauna în mijlocul lor, fiind conștient de felul în care trăiesc. Prin urmare, înainte de a le adresa în mod direct problema, El îi apreciază pentru osteneala de a persevera în credincioșie doctrinară."[712]

Evsevios Vittis consideră că aici „Domnul se adresează în același fel în care Dumnezeu-Tatăl se vorbise în trecut Profeților. Înainte de a li se adresa, făcea referire

[710] William HENDRIKSEN, *Evanghelia după Matei*, trad. Sofia Gheorghe, Editura Reformatio, Oradea, 2006, p. 260.
[711] John R. W. STOTT, *Matei 5-7. Predica de pe Munte: contracultura creștină*, trad. Ioan Ciobanu, Logos, Cluj-Napoca, 2005, p. 61.
[712] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, pp. 432-433.

la calitatea Lui, făcând-le cunoscut că El este Domnul Bisericii și are sub autoritatea Sa pe episcopii Bisericii locale – buni sau răi –, purtându-se în Biserică ca un domn absolut al ei."[713] Ne este descris aici un Hristos aproape, care umblă printre sfeșnicele aurite. Prin urmare, dacă „Domnul este printre noi și întru noi, devine clar că și noi suntem chemați la a cugeta și accepta consecințele acestei realități în acord cu ce ne spune și profeția."[714]

Hristos este prezentat într-o permanentă mișcare printre cele Șapte Biserici, „expresie care este o alegorie pentru prezența nevăzută a lui Hristos în cele șapte comunități. Poate fi și o referință la prezența universală a lui Hristos în toate congregațiile, fapt reiterat la finalul fiecărei scrisori prin refrenul: *Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor*".[715] Toate detaliile mesajului către Efes trebuie citite în această cheie a însoțirii divine, o realitate fără de care nimic esențial nu s-ar putea întâmpla.

Deși au fost analizate separat, cele două sintagme asumate de Hristos alcătuiesc întregul doar luate împreună. „Ambele participii sunt instructive: Hristos *ține* cele șapte stele și *umblă* printre sfeșnice. Primul arată cum ei sunt în controlul Lui, al doilea cum El este prezent în mijlocul lor și le cunoaște activitățile."[716] Verbele „a ține" și „a umbla" sugerează prezența lui Hristos „în termenii inspecției, afirmând mai degrabă atotcunoașterea Sa decât relația (precum în Codul Sfințeniei din Leviticul 26,12: *Voi umbla printre voi, voi fi Dumnezeul vostru și voi poporul Meu*.)"[717]

Temă anunțată încă din prologul Apocalipsei (1,19), Hristos se prezintă „drept Domn incontestabil al celor șapte comunități bisericești din vestul Asiei Mici și, prin extensie al întregii Biserici."[718] Exprimându-L pe Hristos însuși, „prima subliniază autoritatea Acestuia în Biserică, pe când cea de-a doua se referă la permanența Sa activă în aceasta. Mai mult decât asta însă, reprezentarea lui Hristos „care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur", modul în care este realizată, precum și conținutul conceptual al acesteia, îl trimite cu gândul pe ascultător-cititor la reprezentarea,

---

[713] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, p. 222.

[714] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, p. 223. În continuare, autorul se întreabă retoric: „Să fie oare o invitație la izolaționism ceea ce se spune aici? Ar trebui creștinii să-i dezaprobe cu ură și dușmănie pe ceilalți oameni care trăiesc în societate și nu sunt de acord cu ei? Desigur că este vorba de cu totul altceva. Care ar fi însă înțelesul mai profund al acestor cuvinte? Creștinul trăiește și va trăi în continuare în societate acolo unde se găsește, chemat fiind însă la a duce o viață mult diferită de cea anterioară convertirii ori momentul pocăinței, străduindu-se să fie un creștin autentic și nu unul formal. În condițiile acestea, modul său de viețuire se va deosebi automat de al celorlalți." (E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, pp. 223-224)

[715] D. A. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 142.

[716] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 86.

[717] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 86.

[718] Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 93.

cunoscută tuturor, a lui Dumnezeu „Care umbla prin rai” (Fac 3,8). Este vorba de o scenă care, în mod incontestabil, exprimă comunicarea directă, în limitele grădinii Edenului, între Dumnezeu și oameni, cu tot ceea ce presupune aceasta. Sf. Ioan Teologul procedează, așa cum se pricepe mai bine, la suprapunerea unei noi realități, cea întru Hristos, peste cea ancestrală, Biserica fiind înfățișată asemenea unei noi grădini a lui Hristos.”[719]

[2] Știu (οἶδα[720]) faptele tale (τὰ ἔργα) și osteneala ta (τὸν κόπον) și răbdarea ta (τὴν ὑπομονήν) și cum că nu poți suferi (βασταζω) pe cei răi și că ai cercat (πειράζω) pe cei ce se zic pe sine apostoli, și nu sunt, și i-ai aflat mincinoși (ψευδομαι); Și stărui în răbdare și ai suferit pentru numele Meu și nu ai obosit (κοπιάω) (vv. 2-3);

După ce se autodefinește, Hristos folosește unul dintre verbele care vor apărea în mod recurent în toate scrisorile Apocalipsei. Este vorba de cuvântul „știu” (οἶδα), folosit la timpul perfect, indicativ, persoana I-a, singular. Aici apare cu sensul de „am văzut” sau „am constatat”, situația care poate fi pusă în legătură cu „situația existentă la începuturile omenirii, așa cum aceasta ne este cunoscută în relatările cărții Facerea... Se face, astfel, trecerea către ideea că Dumnezeu cunoaște, dinaintea lumii, faptele primilor oameni și, în special, pe acela că oamenii aveau să cadă în păcat (Fac 1,1-17) și că urmau să ascundă noua lor stare, precum și că oamenii aveau să refuze, dintru început, iubirea față de Dumnezeu Creatorul.”[721] Ultima carte a Scripturii nu face decât să reia aceeași temă a atotștiinței lui Dumnezeu. Așa cum în Facerea a văzut bune toate cele câte le-a creat, acum se uită cu aceiași ochi și evaluează Biserica Sa. Atunci Creatorul evalua realitatea fizică a lumii create, acum evaluează realitatea spirituală a aceleiași lumi, o realitate care este confirmată istoric de existența Bisericii.

De altă parte, se obișnuia ca edictele imperiale romane să includă acest *știu*. Fiind un fapt uzual din punct de vedere politic și administrativ, este posibil ca Hristos să fi recurs la această formulă din cauza simplei ei înțelegeri. Cu toate acestea, „e clar că aici avem o referire la omnisciența Celui care inspiră profeția”[722], deci cu autoritatea lui Dumnezeu care le cunoaște pe toate prin Sine, fără a face investigații omenești.

---

[719] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, pp. 95-96.
[720] David L. MATHEWSON consideră că, deși cuvântul este perceput cel mai adesea la timpul perfect cu înțeles de prezent, este preferabilă semantica statică a lui οἶδα. Aceasta pentru a sublinia că nu avem de-a face cu un verb de acțiune (engl.: *dynamic verb*), ci cu unul care descrie ființa (engl.: *stative verb*). (BHGNT Apocalipsa, p. 50)
[721] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 96.
[722] Craig R. KEENER, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, ediția a II-a, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014, p. 732.

În acest „știu” avem, de asemenea, o conotație profetică pe care o întâlnim și în Vechiul Testament. Cuvântul confirmă, alături de alte elemente, că scrisorile Apocalipsei „sunt în realitate mesaje profetice.”[723] Iar dacă lucrurile au această conotație, atunci se confirmă ideea potrivit căreia „Apocalipsa are mai degrabă un cadru epistolar corelat probabil cu intenția de a fi citită în timp ce se oficia liturghia.”[724] Este încurajator pentru comunitatea de credință să i se confirme, din nou și din nou, că Dumnezeu este în controlul fiecărui detaliu. Că știe totul și continuă să aibă o atenție specială în ceea ce privește Biserica Sa.

Fragmentul conține nu mai puțin de șase aprecieri pe care Mântuitorul le are pentru Biserica din Efes. După cum vom vedea, unele dintre acestea vor reveni și în alte scrisori, similitudine care descrie așteptările lui Hristos de la ai Săi.

Prima apreciere este dată de expresia: „știu faptele tale” (οἶδα... τὰ ἔργα σου). Hristos știe „faptele”, cuvânt care apare în text ca și ἔργα: acuzativ, neutru, plural și se referă la „ceva făcut pur și simplu”.[725] Este vorba de o acțiune săvârșită într-un acord deplin între voința celui care înfăptuiește și lucrul în sine. Exemplul clasic este a acelui om din pilda Mântuitorului care, plecând în altă țară, a încredințat totul slugilor, „dând fiecăruia lucrul lui” (ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ), după cum citim în Marcu 13,34.

Din punct de vedere etimologic, „ἔργον denotă din greaca miceană și se referă la realizarea unei fapte sau acțiuni, întotdeauna în contrast cu inactivitatea... Acesta se poate referi la o activitate ocupațională sau oficială specifică și înseamnă în fiecare dintre aceste cazuri a înfăptui un anumit lucru. În varianta lui plurală, cuvântul mai înseamnă și *istorie*.”[726] În versiunea greacă a Vechiului Testament cuvântul descrie acțiunea prin care Dumnezeu le-a adus pe toate în ființă (Fac 2,2). „În același mod, *ergon* se referă la faptele lui Dumnezeu deasupra și în interiorul creației, cu precădere maniera lui Yahweh de a se implica în istorie, mai ales în acea istorie prin care îi demonstrează lui Israel credincioșia legământului Său... Faptele lui Dumnezeu, prin urmare, nu doar prezervează și salvează, ci și judecă atunci când este cazul (Deut 11,3).”[727]

---

[723] C. Moreschini & E. Norelli, *Istoria literaturii...*, vol. 1, p. 108.
[724] C. Moreschini & E. Norelli, *Istoria literaturii...*, vol. 1, p. 108.
[725] G-ELNT, p. 514.
[726] H.-C. Hahn, „Work, Do, Accomplish”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 1147.
[727] „În iudaism, cu precădere, perspectiva faptelor necesare pentru împlinirea legii și pentru dobândirea neprihănirii era foarte dezvoltată și răspândită. Calea spre sfințenie este prescrisă cazuistic pentru un iudeu printr-o încrengătură întreagă de prescripți privitoare la curățiri rituale cu care Isus și ucenicii Lui au intrant în conflict.” (H.-C. Hahn, „Work, Do, Accomplish”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, pp. 1148-1149).

În Noul Testament „ἔργον apare de 169 de ori (Pavel: de 68 de ori; Ioan: de 27 de ori; Apocalipsa: de 29 de ori; Iacov: de 15 ori; Matei: de 6 ori; Marcu și Luca: de două ori în fiecare; Evrei: de 9 ori; Faptele Apostolilor: de 10 ori; 1 și 2 Petru: de câte două ori în fiecare; epistolele ioaneice: de 5 ori și în Iuda o dată)."[728] Cu înțeles pozitiv, *faptele* apar într-o varietate de forme. Ele sunt, întâi de toate, asociate cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Evanghelia Sf. Ap. Ioan se referă des la faptele pe care Fiului, dar care erau – de fapt – ale Tatălui: 4,34; 5,20 și 36; 6,28-29; 7,3 și 7; 9,3-4; 10,25 și 32; 14,10-12; 15,24; 17,4. Despre aceste fapte aude Sf. Ioan Botezătorul din închisoare (Mc 11,2) și tot la ele se referă și cei doi în drum spre Emaus, când îl numesc pe Iisus „Prooroc puternic în faptă și cuvânt" (Lc 24,19). De asemenea, în Predica de pe Munte, Mântuitorul îi îndemna pe ascultători să fie lumina lumii, pentru ca oamenii, văzând faptele lor bune să-L slăvească pe Dumnezeu (Mt 5,16). Și astfel, precum Iisus făcea faptele pentru care a fost rânduit (de Tatăl), tot așa și ucenicii Lui trebuiau să facă faptele la care au fost chemați.[729]

Ca substantiv, în Apocalipsa ἔργον apare de 19 ori, de 11 ori fiind în scrisori: 2,2; 2,5; 2,6; 2,19; 2,22; 2,23; 2,26; 3,1; 3,2; 3,8; 3,15. Potrivit ocurențelor, Hristos apreciază sau condamnă faptele bisericilor din Efes, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea. Celelalte menționări ale cuvântului sunt în 9,20; 14,13; 15,3; 16,11; 18,6; 20,12; 20,13; 22,12. Prezența majoritară a ocurențelor în scrisori confirmă importanța pe care faptele Bisericii o au în fața lui Dumnezeu. Mai presus de cuvinte, Hristos este interesat de acțiunile credincioșilor care se adună în același loc și proclamă adevărul Evangheliei.

[728] H.-C. HAHN, „Work, Do, Accomplish", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 1149.

[729] În Faptele Sfinților Apostoli găsim conceptul (tradus de obicei prin „lucru", „slujbă") în ceea ce-i privește pe Barnaba și Saul/Pavel (FAp 13,2; 14,26), dar și pe Tavita, ucenița din Iope (FAp 9,36). În epistolele pauline, exceptând desele referiri la faptele legii din Romani (9,32; 11,6; 13,3; 14,20; 15,18), apostolul amintește frecvent valoarea faptelor bune. Fiind lucrul (ἔργον) lui în Domnul (1Cor 9,1), corintenii sunt chemați și ei la un lucru de calitate (1Cor 3.13-15), în care trebuie să persevereze (1Cor 15,58), după exemplul harnicului Timotei (1Cor 16,10). Viața de credință este descrisă ca o continuă înfăptuire a faptelor bune (Ef 2,10), Sf. Ap. Pavel dându-se pe sine ca exemplu (Fil 1,22), dar și pe alții, precum Epafrodit (Fil 2,30). Faptele sunt văzute ca o împlinire a cuvântului (Col 3,17) și a credinței (1Tes 1,3; 2Tes 1,11); o calitate ce trebuie să însoțească femeile înstărite (1Tim 2,9-10), văduvele credincioase (1Tim 5,10) și bogații generoși (1Tim 6,18). Creștinii în general trebuie să fie pregătiți „pentru orice lucru bun" (2Tim 3,17), iar pentru aceasta au nevoie de pildele slujitorilor lor (Tit 2,7) și de o permanentă îndemnare (Tit 3,1; Evr 10,24), astfel încât să devină „popor ales, râvnitor de fapte bune" (Tit 2,14). Toate acestea, știind că „Dumnezeu nu este nedrept ca să uite lucrul (ἔργον)" (Evr 6,10) ce omul i-L aduce drept ofrandă. Epistolele sobornicești urmează și ele aceeași învățătură. Sf. Ap. Iacov atrage atenția asupra sinergiei dintre credință și faptă (Iac 2,17), dar și a faptei care formează caracterul (Iac 3,13) și dovedește răbdarea (Iac 1,4). Sfântul Apostol Ioan subliniază aceeași realitate spirituală: „să nu iubim cu vorba, numai din gură, ci cu fapta și cu adevărul" (1In 3,18), arătând riscul unei credințe teoretice, intelectualiste, nejustificată prin practica vieții.

Robert Mounce[730] este de părere că expresia „știu faptele tale" trebuie pusă în legătură cu afirmația precedentă: „Cel care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice" (v. 1). Odată afirmată providența lui Hristos, orice constatare ulterioară se înscrie în această logică. Câtă vreme El cunoaște toate lucrurile, cu siguranță poate să observe și să evalueze faptele. Cu toate acestea, „lucrarea pe care o cunoaște Hristos nu se referă atât de mult la fapte separate, ci mai degrabă la un mod de viață. Cele două substantive care urmează – „osteneala" și „răbdarea" – descriu cele două fațete ale vieții: activă și pasivă."[731] Aceste fapte „includ iubirea față de alții (vv. 4-5) și respingerea falșilor apostoli și a nicolaiților (v. 6). Ambele aspecte presupun muncă, dar o muncă ce continuă în viața credinciosului tot restul vieții (14,13)."[732]

Aceste „fapte" sunt puse de Aune[733] și Beale[734] în legătură cu mențiunea Sf. Ap. Pavel din Prima Epistolă către Tesaloniceni 1,3: „Aducându-ne aminte neîncetat, înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, de lucrul credinței voastre (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως) și de osteneala iubirii și de strădunța nădejdii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos." Fraza face parte din exordium-ul epistolei, după ce Sf. Ap. Pavel aduce mulțumiri lui Dumnezeu pentru întreaga comunitate. Pe lângă alte calități, remarcăm „lucrul credinței" ce se referă la suma tuturor faptelor generate de credință, la acea conduită pe care tesalonicenii o cultivaseră în comunitate.[735] Craig S. Keener[736] consideră că „faptele" menționate în scrisoare se referă inclusiv la facerile de bine față de semeni, așa cum apar în 1Ioan.

A doua apreciere a Mântuitorului: „Știu... osteneala ta" (οἶδα... τὸν κόπον). Dacă prima amintește „faptele", a doua introduce noțiunea de „osteneală". Substantivul κόπος descrie „o stare caracterizată de circumstanțe îngrijorătoare"[737], adică o permanentă preocupare în vederea unei cauze. Deși în cartea Apocalipsei apare doar aici, cuvântul se regăsește în alte patru fragmente neotestamentare. El descrie sentimentul judecătorului nedrept din pilda Mântuitorului, atunci când văduva insistă pentru a i se face dreptate: „...fiindcă văduva aceasta îmi face supărare..." (Lc 18,5). Apare și în dialogul dintre

---

730 R. H. Mounce, *The Book of Revelation...*, p. 86.
731 R. H. Mounce, *The Book of Revelation...*, pp. 86-87.
732 C. R. Koester, *Revelation...*, p. 261.
733 D. A. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 142.
734 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 432.
735 Pentru detalii exegetice vezi: Colin R. NICHOLL, *From Hope to Despair in Thessalonica*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 146-148; Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, pp. 74-76; SFÂNTUL TEOFILACT, *Tâlcuirea Epistolelor către Tesaloniceni, Timotei, Tit și Filimon ale Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, trad. Florin Stuparu, Editura Sophia, București, 2014, p. 11.
736 Craig S. KEENER, *Revelation*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, p. 732.
737 G-ELNT, p. 242

Iisus și ucenici, cu prilejul întâlnirii cu femeia samarineancă: „...alții au muncit, și voi ați intrat în munca lor” (In 4,38). Vorbind despre slujirea Bisericii, Sfântul Apostol Pavel aduce aminte că „fiecare își va lua plata după osteneala sa” (1Cor 3,8). În fine, într-un pasaj confesiv, același apostol scria celor din Tesalonic: „vă aduceți aminte, fraților, de osteneala... noastră” (1Tes 2,9).[738]

În textul Scrisorii către Efes, unde referirea se face la o comunitate în întregul ei, considerăm că avem de-a face cu o osteneală în cele spirituale. Asta nu înseamnă că, așa cum li s-a întâmplat și apostolilor, cei din Efes au desfășurat activități eminamente spirituale. Multe dintre lucrurile pentru care sunt apreciați (sau măcar premisele acestora) erau probabil detalii pământești, eforturi uzuale care, conjugate, asigurau succesul Evangheliei. Poate mai mult decât în alte perioade ale istoriei, Biserica Primară este un exemplu elocvent de devotament și sacrificiu. Apoi, de-a lungul istoriei, Biserica a reușit să păstreze această virtute și să o aplice în toate împrejurările. De sorginte indiscutabil apostolică, osteneala reprezintă una dintre caracteristicile Bisericii lui Hristos, emblema ei definitorie.

A treia apreciere este formulată prin expresia: „Știu... răbdarea ta.” (οἶδα... τὴν ὑπομονήν σου). Substantivul ὑπομονή se referă la „capacitatea de a suporta pe termen lung circumstanțe dificile”[739] și implică deopotrivă suferință fizică și emoțională. În versiunea greacă a Vechiului Testament cuvântul se referă la așteptarea cu credință și „exprimă atitudinea omului care trăiește în lumina *zilelor de pe urmă* (Hab 2,3; Sof 3,18; Dan 12,12), iar Evangheliile sinoptice vor prelua, mai târziu, același sens.”[740]

Noul Testament se referă la conceptul de răbdare în ipostaze dintre cele mai diferite. Spre exemplu, în Pilda semănătorului, Mântuitorul descria pe cei reprezentați de pământul al patrulea „rodesc întru răbdare” (Lc 8,15). Într-un pasaj cu valoare profetică, încurajându-i pe ucenici, Iisus le aducea aminte că numai prin răbdare își vor dobândi sufletele (Lc 21,19). Contextul acestei ultime ocurențe „este discursul eshatologic al lui Isus, unde ucenicii sunt preveniți asupra multelor încercări, inclusiv

---

[738] Mai ales în scrierile pauline, „osteneala” se referă are sensul de a lucra intens pentru Domnul, de cele mai multe ori cu aluzie la munca manuală. Situațiile sunt legate, cu precădere, de Biserica din Corint și cea din Tesalonic. În ambele, apostolul își justifică purtarea prin cuvinte ca acestea: „ne ostenim lucrând cu mâinile noastre” (1Cor 4,12) și „lucrând zi și noapte, ca să nu fim povară nici unuia din voi” (1Tes 2,9). Sfântul Apostol Pavel „a practicat aceasta în contextul chemării sale misionare, asigurându-și o anumită independență financiară în raport cu bisericile. Există, prin urmare, o strânsă legătură între aceasta și munca misionară ce i-a fost încredințată de Dumnezeu. (M. SEITZ & H.-G. LINK, „Burden, Heavy, Labour”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 263)

[739] G-ELNT, p. 307.

[740] U. FALKENROTH & C. BROWN, „Patience”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 772.

respingerea tuturor pentru numele lui Iisus (Mt 24,9; Mc 13,13; Lc 21,17). Severitatea acestei situații este o chemare implicită la răbdare."[741]

Literatura epistolară asociază răbdarea cu stăruința în fapte bune (Rom 2,7), cu tenacitatea în încercare (Rom 5,3; 8,25; 2Cor 1,6; 2Cor 6,4; 12,12; Col 1,11; 1Tes 1,3; 2Tes 1,4; 2Tim 3,10; Iac 1,3), cu sursa ei scripturistică (Rom 15,4), cu răbdarea desăvârșită a lui Hristos (2Tes 3,5), cu desăvârșirea vieții duhovnicești (1Tim 6,11; Tit 2,2; Evr 10,36; 12,1; Iac 5,11; 2Pet 1,6). În cartea Apocalipsei, termenul apare și în cazul altor două scrisori: Tiatira (2,19), respectiv Filadelfia (3,10); dar și pentru a desemna „răbdarea sfinților" (13,10 și 14,12), adică acea atitudine de rezistență a copiilor lui Dumnezeu în raport cu uneltirile fiarei.

Să remarcăm noțiunile implicite ale răbdării, atât în discursurile Mântuitorului, cât și în scrierile Sfinților Apostoli. Nu este vorba de o resemnare tristă și neputincioasă, ci de o așteptare dinamică, energizată de nădejdea unui deznodământ divin. Chiar dacă nu întotdeauna convenabil – sub aspect personal –, acest deznodământ era totuși în voia lui Dumnezeu, un detaliu care schimba radical datele problemei. A îndura pe termen lung tot felul de adversități și privațiuni însemna, în cele din urmă, pierderea vieții prin martiraj. Omenește vorbind, finalul nu era cel meritat și cu atât mai puțin cel dorit. Acest lucru nu anula însă niciodată răbdarea care avea întotdeauna o orientare ferm eshatologică.

„Este posibil ca" – spune Savvas Agouridis – „faptele, osteneala și răbdarea pe care le laudă Ioan să se explice tocmai prin efortul Bisericii de a evita pe cei răi și ispita compromisului. Efesul, la răscrucea dintre Roma și Orient, putea da naștere celor mai diverse rătăciri religioase. Un exemplu: din Biserică fac parte oameni și grupări care nu au nici un fel de cunoștință despre Vechiul Testament, cu un fond exclusiv autohton, care atribuiau înțelesuri proprii terminologiei creștine."[742]

Cele două virtuți – *osteneala* și *răbdarea* – pot fi privite într-o manieră complementară. „Aceste două substantive descriu partea activă și pasivă a vieții."[743] În timp ce osteneala presupune un consum suplimentar de energie și viziune, răbdarea presupune acceptarea plină de speranță a oricărei realități. Aceasta din urmă întregește virtuțile anterioare, adăugând un nou orizont și lărgind sensul teologic al textului.

A patra apreciere a Mântuitorului descrie o atitudine a Bisericii din Efes prin următoarele cuvinte: „Știu... cum că nu poți suferi pe cei răi și ai cercat pe cei ce se zic pe sine apostoli, și nu sunt, și i-ai aflat mincinoși." (οἶδα... ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι

---

[741] U. FALKENROTH & C. BROWN, „Patience", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 773.
[742] S. AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă...*, p. 95.
[743] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 87.

κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς). Propoziția conține trei verbe: „a suferi" (βαστάζω), „a încerca" (πειράζω) și „a descoperi" (εὑρίσκω), puse într-o relație logică evidentă. Acestea sunt raportate la „cei răi" (κακούς) sau „cei ce se zic pe sine apostoli" (τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους). Astfel, creștinii din Efes nu-i suferă/suportă pe cei răi și-i cearcă/probează pe cei ce se pretind apostoli, iar apoi îi descoperă/deconspiră ca fiind falși.

Menționarea oficiului apostolic (deși aici cu referire la cei falși) este foarte importantă în ceea ce privește mesajul scrisorii către Efes. Cuvântul ἀπόστολος este utilizat în Noul Testament de 131 de ori „cu sensul de mesager... În afara câtorva excepții (Lc 11,49; FAp 14,14), Luca aplică această titulatură exclusiv celor 12"[744], fapt care fixează pentru totdeauna legătura dintre această slujire și cei chemați: apostolii sunt, la propriu, cei care au răspuns afirmativ invitației Mântuitorului de a-L urma. După Înviere însă, Mântuitorul reînnoiește chemarea apostolilor, oferindu-le „o poziție autoritativă ca și martori împuterniciți de Duhul să vestească învierea pentru restul vieții lor și cu o responsabilitate misionară specifică. Prin aceasta, apostolatul capătă caracterul unui oficiu, care va lărgi într-un fel sfera cercului celor trimiși, deci cei 12 vor continua să rămână principalii coordonatori."[745] În Apocalipsa, pe lângă această ocurență, „apostolii adevărați... sunt îndemnați să se alăture sfinților și profeților și să se bucure de căderea Babilonului (18,2)... [Cartea] vorbește, de asemenea, despre faptul că numele celor 12 apostoli sunt scrise pe temeliile zidului din Ierusalimul ceresc (21,9-14). Din această ultimă afirmație se poate deduce că autorul cărții Apocalipsei a crezut că lucrarea celor 12 apostoli era fundamentală pentru zidirea Bisericii. Predicare Evangheliei de către apostoli a pus temelia Bisericii."[746]

În raport cu Sfinții Apostoli, cei care au primit chemarea de la Hristos sau, precum Sf. Ap. Pavel, s-au atașat de învățătura acestora, toți ceilalți reprezintă falsul. Ni se introduce aici conceptul de identitate: utilizarea unui anumit nume nu schimbă realitatea persoanei. Faptul că acești învățători mincinoși, care proclamau o altă învățătură, se revendicau din adevărații apostoli, nu modifica în niciun fel situația. Dimpotrivă, pe lângă erezia pe care o semănau (derapajul dogmatic) se adăuga o altă problemă de ordin etic: cea a ipocriziei.

---

[744] D. MÜLLER, „Apostle", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 128.
[745] D. MÜLLER, „Apostle", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 131.
[746] C. G. KRUSE, „Apostol: NT", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 78.

Verbul βαστάζω („a suferi") este similar cu ὑποφέρω („a îndura") și se referă la „a continua să suporți situații și dificultăți neobișnuite".[747] În cărțile Noului Testament, verbul este utilizat în diferite împrejurări, fie la propriu, fie la figurat. De cele mai multe ori descrie acțiunea de a purta/suporta un anumit lucru sau îndatorire. Spre exemplu, lucrătorii viei din pilda Mântuitorului se plâng că au suportat greutatea zilei (Mt 20,12); femeia din mulțime elogiază pe Sf. Fecioară pentru că a purtat în pântece pe Fiul lui Dumnezeu (Lc 11,27); interdicția adresată ucenicilor de a purta traistă în misiune (Lc 10,4); gestul lui Hristos de a-Și duce/purta crucea spre dealul Căpățânii (In 19,17); gestul ostașilor care-l purtau pe Sf. Ap. Pavel spre locul de judecată (FAp 21,35).[748]

Suferința, potrivit textelor, se referă așadar la o trăire intensă și complexă. Putem suferi ceva sau pe cineva. Ea reflectă nu doar situațiile limită, în care sufletul omului este expus unor încercări mari, ci și situațiile cotidiene și adesea banale. Ea nu este pusă doar în relație cu marile evenimente care solicită o anumită atitudine sau decizie, ci și în relație cu semenii, în concretul vieții obișnuite. În cazul Bisericii din Efes avem, probabil, de-a face cu ambele dimensiuni ale suferinței: una legată de confruntarea directă (cu iz public, tumultos) și o alta legată de respingerea tacită, dar fermă, a celor răi.

Adjectivul κακός („rău") se referă la „nocivitate și degradare".[749] Des utilizat în textul neotestamentar, acest cuvânt desemnează boala fizică sau sufletească (Mt 4,24; 8,16; 9,12; 14,35; 15,22; 17,15; Mc 1,32; 2,17; 6,55; Lc 5,31; 7,2;), răul cotidian sau prigoana (Mt 6,34; Lc 16,25; FAp 16,28; 18,10; Ef 3,13; 2Tim 4,14; 1Pet 3,9) și atitudinile sau faptele reprobabile (Mt 21,41; 24,48; 27,23; Mc 7,21; In 18,23; FAp 7,19; 8,22; 9,13; 14,2; 23,5; Rom 1,29; 2,9; 3,8; 7,19; 12,17; 13,3; 1Cor 5,8; 10,6; 13,5; 14,20; 15,33; 2Cor 13,7; Ef 4,31; Fil 3,2; 1Tes 5,15; 1Tim 6,10; 2Tim 2,9; Tit 1,12; 3,3; Iac 1,21; 4,3; 1Pet 2,1; 3In 11). Ocurențele oferă o

---

747 G-ELNT, p. 307.

748 Verbul are însă și în sens figurativ. Astfel, Hristos a purtat/suferit bolile noastre (Mt 8,17), așa cum ne îndeamnă și pe noi să purtăm/suferim crucea în fiecare zi (Lc 14,27). Ucenicii, fiind la începutul viețuirii lor cu Hristos, nu puteau purta/suferi o învățătură mai înaltă, care a fost amânată de Mântuitorul pentru o vreme (In 16,12). SFÂNTUL APOSTOL PAVEL este descris în vedenia ucenicului Anania drept un vas ales ce avea să poarte numele Domnului printre neamuri (FAp 9,15), apostol care va ajunge peste timp să poarte/sufere în el însuși semnele Domnului Iisus (Gal 6,17). SFÂNTUL APOSTOL PETRU conclude la Conciliul de la Ierusalim că nu e bine să se pună peste neamuri mai mult decât nici ei și nici părinții lor nu putuseră purta/suferi (FAp 15,10). În Epistole citim despre datoria celor tari de a purta/suferi slăbiciunile celor slabi (Rom 15,1) și purtarea pur și simplu a sarcinilor celor din jur (Gal 6,2); dar și despre cei care trebuie să-și poarte/sufere osânda pentru tulburarea produsă în Biserică (Gal 5,10). În Apocalipsa, pe lângă cele două utilizări din Scrisoarea către Efes (vv. 2 și 3), mai citim despre fiara care-o poartă pe femeia descrisă în cap. 17,17.

749 G-ELNT, p. 753.

paletă largă de manifestare a răului. De la răul cotidian și până la calamități de tot felul, omul este expus la tot felul de situații care-i produc suferință. Însă forma cea mai perfidă de rău este cea care se exprimă prin om, slujindu-se de inteligența și interesele acestuia. În Apocalipsa, pe lângă mențiunea din scrisoare (2,2), cuvântul mai apare în 16,2: „Și s-a dus cel dintâi și a vărsat cupa lui pe pământ. Și o bubă rea (κακός) și ucigătoare s-a ivit pe oameni...”. Aici, din nou, avem de-a face cu răul ca esență, ca ceva pur și simplu negativ sau nociv, ceva care se întâmplă în absența omului.

Verbul „a cerca” (πειράζω) se referă la acțiunea de „a descifra natura sau caracterul unei persoane sau a unui lucru, prin supunerea acestuia la teste amănunțite și extinse; a testa, a examina, a pune la test, examinare, testare.”[750] Pretinșii apostoli au fost puși la probă, fără să ni se descrie criteriile în baza cărora s-a făcut analiza. Așa cum vom vedea, întregul demers de investigație va conduce spre un deznodământ final, spre o concluzie la care Biserica din Efes va fi ajuns. Verbul „a afla” cu sensul de „a descoperi/dezvălui” (εὑρίσκω), se referă la „găsirea locației unui lucru, fie prin căutare intenționată, fie prin descoperire neașteptată.”[751] Aplicată apostolilor sau păstorilor sufletești, această noțiune este într-o oarecare măsură nouă. „Necesitatea testării sau examinării diferitelor tipuri de lideri creștini pentru a le determina legitimitatea se bazează, în ultimă instanță, pe testarea profeților în Vechiul Testament. În Noul Testament și în literatura creștină timpurie (ex.: *Didahia*), profeții sunt cu prioritate supuși la test (1Cor 14,29; 1In 4,1-3), dar noțiunea de testare poate fi extinsă și altor lideri creștini, cum ar fi apostolii (1Tes 5,21; Apoc 2,2), învățătorii (*Didahia* 11,1-2) și chiar creștinii obișnuiți (*Didahia* 12,1-5).”[752]

Identitatea acestor personaje ridică mari dificultăți hermeneutice. G. K. Beale[753] crede că, probabil, avem de-a face cu „apostoli din afara grupului celor doisprezece, nume precum Iacov, Iustus, Sila, Andronic și Iunias (FAp 14,14; Rom 16,7; 1Cor 15,7; Gal 1,19; 1Tes 2,6). După examinarea acestui grup, biserica a determinat că sunt învățători falși și, prin urmare răi, tratându-i ca atare.” J. L. Sumney[754] consideră

---

[750] G-ELNT, p. 331.
[751] G-ELNT, p. 328.
[752] „Termenul *apostol* apare în Apocalipsa de trei ori (2,2; 18,20; 21,14), fiecare ocurență având un sens diferit. Pe scurt, aceste sensuri ar fi: (1) In anticiparea discuției de mai sus, în 2,2, *apostol* este un termen pentru un mesager special, un misionar itinerar, a cărui legitimitate poate fi confirmată sau infirmată pe baza unor criterii indiscutabile; (2) În 18,20 *sfinții, apostolii și profeții* sunt victimele explicite ale *Babilonului...*, astfel că *apostolii* se referă la un grup restrâns de mesageri speciali, incluzând, dar nu limitându-se în mod obligatoriu, și pe cei 12; (3) În 21,14, sintagma *cei 12 apostoli* – termenul tehnic *cei doisprezece* – este folosit pentru a califica expresia vagă *apostol* (ca în 18,20), și pentru a-l exclude (ca listă) pe Pavel.” (D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 144)
[753] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 433.
[754] J. L. SUMNEY, „Adversari, II: epistolele generale, epistolele pastorale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 22.

că așa-zișii apostoli proveneau din secta nicolaiților, fapt logic dacă ne gândim la menționarea acestei secte în scrisorile Apocalipsei.

Dacă identitatea lor este învăluită în mister, putem totuși observa anumite legături între misiunea Sf. Ap. Pavel în Efes și realitatea Apocalipsei. Astfel, potrivit FAp 20,29, apostolul avertiza: „după plecarea mea vor intra între voi lupi îngrozitori, care nu vor cruța turma." Or, în aceste condiții, „mesajul către Biserica din Efes... confirmă cu acuratețe predicția lui. Contextul sugerează că autoproclamații apostoli erau mai degrabă antinomieni, decât legaliști. Iar necesitatea testării doctrinei și caracterului a fost larg răspândită în Biserica Primară (1Tes 5,21; 1Cor 14,29; 1In 4,1). Iisus însuși a spus-o clar: „după roadele lor îi veți cunoaște" (Mt 7,20)."[755]

În gândirea creștinismului primar, „adevărul era unul singur și nu putea exista un pluralism în ceea ce privește mărturisirea lui."[756] Precum ființa lui Dumnezeu, revelația Lui nu se putea exprima într-o varietate de forme, fapt care ar fi fost derutant pentru orice credincios sincer, ci într-un singur fel, întotdeauna circumscris mărturiei apostolice. De altă parte, „adversarii nu adoptau numai o formă diferită de supunere creștină, ci predicau o doctrină falsă."[757] Această permanentă opoziție între adevărat și fals, între unicitate și multiplicitate a condus la polemici îndelungate, în urma cărora ortodoxia a triumfat, fără niciun dubiu. „Ceea ce a caracterizat creștinismul primelor veacuri a fost o unitate de trăire, de credință față de Vechiul Testament, de evlavie și de loialitate față de Dumnezeul acestuia, așa cum apare el în Vechiul și Noul Testament."[758] Desprinderea de această comuniune a credinței și a faptei era drama ultimă pe care o trăiau ereticii. Avem aici o realitate spirituală profundă, mai mult decât o simplă afirmare a unei învățături incorecte și neconforme. Prin urmare, „este din ce în ce mai evident că acest universalism primar, evoluând dinspre kerygma către dogmă, se manifesta în secolul întâi cu mai multă putere decât se credea odată. Erezia era tratată de Biserica primelor veacuri ca o preocupare nu numai a teologiei doctrinare, ci și a teologiei morale, a dreptului canonic și a dreptului civil deopotrivă."[759]

---

[755] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 87.

[756] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1, trad. Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, p. 90.

[757] „Ereticii nu erau mai puțin înverșunați decât ortodocșii în afirmarea corectitudinii lor. La începuturile creștinismului, semnificația termenului „erezie" nu era diferențiată clar de aceea a „schismei"; ambele cuvinte se refereau la separare în facțiuni. Însă o caracteristică esențială a acestei separări era aceea că semăna „dezbinări și sminteli împotriva învățăturii pe care ați primit-o" (Rom 16,17)." (Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei...*, vol. 1, p. 90)

[758] „Întrucât unitatea a fost în cele din urmă transpusă în limbajul mărturisirii și propovăduirii în limbajul crezului și dogmei, erezia a fost văzută ca o deviere de la „dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit" (1Tim 1,13)." (Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei...*, vol. 1, p. 91)

[759] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei...*, vol. 1, p. 91.

„Adversarii combătuți în Apocalipsa 1-3 au fost identificați cu gnosticii libertini sau cu libertinii caracterizați de tendințe gnostice. Puțini comentatori găsesc aici o dispută între creștinii iudei moderați și cei conservatori, cu Ioan luând o poziție mai conservatoare. Mulți comentatori îi identifică pe acești adversari ca fiind creștini dornici să se adapteze culturii prin participarea la întâlnirile breslelor negustorești, care erau ținute în temple și includeau o masă în care se consuma carnea sacrificată idolilor."[760] Mediul cultural și social al orașelor din Asia Mică justifică o astfel de interpretare. Este foarte probabil ca identitatea acestor falși apostoli să fie legată de aceste abateri doctrinare și morale, de altfel des întâlnite în bisericile primului secol.

Se ridică întrebarea dacă „cei răi" și „apostolii mincinoși" se referă la aceiași oameni sau la două categorii distincte. David E. Aune[761] consideră că o asemenea disociere este artificială, fiind mai coerent să-i privim pe cei răi ca fiind aceiași cu apostolii cei falși: „cei descriși ca și κακοι reprezintă un tip generic pentru tipul specific al falșilor apostoli."[762] Această abordare inductivă era obișnuită în antichitate, adică prezentarea inițială a cadrului general, iar apoi menționarea unei particularități. Ipocrizia pretinșilor apostoli făcea parte dintr-un cadru mai larg al răutății și al imoralității generale. Pe fondul unei vieți morale îndoielnice, unii dintre cei lumești au fost seduși de autoritatea pe care o aveau Sfinții Apostoli, încercând să-i imite pentru a obține avantaje și faimă.

Jonathan Knight[763] vede în această cercare a pretinșilor apostoli o formă de autoritate eclesială. Este mai mult decât o vigilență a comunității în raport cu erezia, este chiar o autoritate a acesteia. Avem aici una dintre primele dovezi – menționate în Noul Testament – de exercitare a puterii pe care Biserica a primit-o de la Hristos. Verificarea riguroasă și supunerea la teste a oricărei învățături va reprezenta o practică seculară a Bisericii în călătoria ei istorică.

A cincea și a șasea apreciere este formulată astfel: „Și stărui în răbdare și ai suferit pentru numele Meu și nu ai obosit." (καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες). Conjuncția de legătură καὶ (evitată în VDC, VBRC, NTR[764]) are rolul de a continua enumerarea ce debutează în versetul 2: „știu faptele..., osteneala..., răbdarea..., cum nu poți suferi pe cei răi...". Virtutea „răbdării" apare din nou în enumerarea lui Hristos, după ce deja am întâlnit-o în versetul 2 („știu... răbdarea

---

760 J. L. SUMNEY, „Adversari, II: epistolele generale, epistolele pastorale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 22.
761 D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 143.
762 D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 143.
763 Jonathan KNIGHT, *Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, p. 42.
764 Aceste traduceri înlocuiesc conjuncția „și" prin adăugarea lui „știu", probabil pentru a asigura o anumită cursivitate în lectură, urmând modelul versetului anterior.

ta”). Textele antice foloseau repetiția cu scopul de a întări un adevăr, pentru a înrădăcina cât mai bine în mintea cititorilor ceva cu adevărat important. Aici avem exact aceeași rațiune: Mântuitorul dorea să scoată în evidență nu doar răbdarea efesenilor, ci *stăruința* în această răbdare. În textul grecesc avem ὑπομονὴν, folosit în ambele situații ca substantiv, acuzativ, singular, feminin.

Expresia ὑπομονὴν ἔχεις nu conține, propriu-zis, cuvântul „stăruință”, ci doar pe cel de „răbdare”, cu toate că unele traduceri moderne îl introduc într-o manieră pastorală.[765] Textual vorbind, aici avem, pe de o parte, verbul „a avea” și, pe de altă parte, substantivul „răbdare”, care – în construcția propriu-zisă – ni se prezintă în termenii unei posesiuni: credincioșii din Efes își asumaseră virtutea răbdării. Repetarea acestui concept (al răbdării) îi justifică importanța. Pe de altă parte, este mai corect să vedem aici o introducere sau o pregătire a cititorului pentru afirmația următoare: „ai suferit pentru numele Meu”. Astfel, răbdarea este pusă într-o directă legătură cu suferința, aceasta din urmă devenind mediul în care cea dintâi se desăvârșește.

Această apreciere indică suferința neobosită a Bisericii din Efes pentru numele lui Hristos. Avem aici o paronomazie prin utilizarea verbului „a suferi” (βασταζω) ce trebuie pus în legătură cu cel din versetul precedent („nu poți suferi [ἐβάστασας] pe cei răi...”). Între βασταζω și ἐβάστασας se stabilește o legătură textuală puternică, întâi prin negație (creștinii *nu suferă* pe cei răi), urmată de afirmație (creștinii *suferă* pentru Domnul). Paronomazia scoate astfel în evidență, pe de o parte, capacitatea efesenilor de a se păstra neatinși de erezia falșilor apostoli și, de altă parte, de a se atașa într-o manieră deplină de Mântuitorul.

Suferința pentru numele lui Hristos „se referă la o formă obiectivă, nu subiectivă, de credință. Acest fapt este evident inclusiv din 2,13 („ții numele Meu”), unde „numele Meu” este echivalent cu „credința Mea” și 3,8, unde „cuvântul Meu” este echivalent cu „numele Meu”.”[766] Proeminența numelui divin este un ecou al cărților veterotestamentare, unde Yahweh se recomandă prin Numele Său, care reprezintă natura și caracterul lui Dumnezeu. Rostirea numelui (sau numirea efectivă a cuiva sau a ceva) reprezenta o formă de autoritate specifică, dar și apartenența la persoana respectivă. Suferința pentru numele lui Hristos însemna, așadar, adeziune la învățătura lui Hristos și urmarea Lui până în cele mai mici detalii ale vieții.

Legată indisolubil de suferința pentru Hristos este și remarca: „nu ai obosit” (οὐ κεκοπίακες). Aceasta reprezintă deopotrivă o apreciere și o încurajare. Textul

[765] Este vorba de BOS care folosește: „stărui în răbdare”. Prin adăugarea verbului *a stărui*, traducătorul a dorit să accentueze acțiunea, imprimându-i o altă intensitate. Efesenii au făcut progrese în ce privește răbdarea, adică au reușit să o mențină la cote înalte, exprimând-o într-un timp îndelungat.

[766] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 434.

folosește verbul κοπιάω, care, după cum o exprimă chiar rădăcina – κοπτω –, se referă la starea propriu-zisă de oboseală sau surmenaj.[767] Ocurențele Noului Testament se împart în două categorii. Avem, pe de o parte, utilizarea cu înțeles propriu, adică oboseala fizică (Mt 6,28; Lc 5,5; In 4,6; 1Cor 4,12; Ef 4,28; 2Tim 2,6), iar, pe de altă parte, utilizarea termenului cu înțeles figurativ, adică oboseala spirituală (Mt 11,28; In 4,38; Rom 16,6 și 12; 1Cor 15,10; 16,16; Gal 4,11; Fil 2,16; Col 1,29; 1Tes 5,12; 1Tim 4,10; 5,17). A doua ipostază, aceea a lui Iisus sau a apostolilor care ostenesc în folosul Împărăției, este întotdeauna însoțită de ideea de răsplată (Rom 16,6; 16,12; 1Cor 4,12; 15,10; 16,16; Gal 4,11; Ef 4,28; Fil 2,16; Col 1,29; 1Tes 5,12; 1Tim 5,17; 2Tim 2,6).

Biserica din Efes face dovada unei mărturii neobosite, a păstrării nealterate a credinței, chiar dacă este expusă la anumite forme de erezie. David Ewert[768] consideră că aprecierile Mântuitorului pentru Biserica din Efes se pot rezuma la trei calități: *muncă, răbdare* și *ortodoxie dogmatică*. Complementare și ilustrative, acestea fac dovada unei sănătăți spirituale a comunității, a unei însușiri corecte a creștinismului apostolic. Suntem îndreptățiți să credem că acei creștini „au dovedit un succes rezonabil în ceea ce privește rezistența față de cultura păgână."[769]

Plasarea acestor aprecieri în deschiderea scrisorii are un scop retoric. Hristos dorea să capteze atenția ascultătorilor/cititorilor înainte de a identifica neajunsurile acestei comunități. Pedagogia divină începe întotdeauna cu aprecierea lucrurilor bune, pregătind astfel inimile credincioșilor pentru a putea accepta și mustrarea.

[3] Dar am împotriva ta (ἔχω κατὰ σοῦ) faptul că ai părăsit dragostea ta cea dintâi (ἀγάπην σου τὴν πρώτην). Drept aceea, adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește (μετανοέω) și fă faptele de mai înainte (τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον); iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul din locul lui, dacă nu te vei pocăi. Ai însă partea bună (ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις) că urăști (μισέω) faptele nicolaiților (τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν), pe care le urăsc și Eu. (vv. 4-6)

Avem aici o unitate de text structurată pe patru părți. Prima se referă la identificarea problemei spirituale a Bisericii din Efes (v. 4)[770]; a doua despre povața

---

[767] Pentru detalii vezi: M. SEITZ & H.-G. LINK, „Burden, Heavy, Labour", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 263.

[768] David EWERT, *The Church under Fire. Studies in Revelation*, Kindred Press, Winnipeg, 1988, pp. 36-37.

[769] Jonathan KNIGHT, *Revelation...*, p. 41.

[770] ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες: „Dar am împotriva ta faptul că ai părăsit dragotea ta cea dintâi" (BOS); „însă am ceva împotriva ta: ai părăsit iubirea ta cea de la început" (VBRC);

oferită de Hristos (v. 5a)[771]; a treia descrie pedeapsa divină în cazul nepocăinței (v. 5b)[772]; iar a patra menționează aprecierea pe care Domnul i-o face bisericii (v. 6).[773]

Prima parte, care identifică problema spirituală a celor din Efes, este formulată astfel: „Dar am împotriva ta faptul că ai părăsit dragostea ta cea dintâi” (ἀλλ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες). După cuvinte de apreciere (vv. 2-3) survine conjuncția contrastivă logică „dar”. În opoziție cu fraza anterioară, această conjuncție are rolul de a schimba subiectul, orientându-l pe cititor într-o altă direcție sau ridicând o altă problemă decât cea dezbătută anterior. Este modul uzual prin care orice vorbitor sau scriitor trece de la o temă la alta, folosindu-se în mod magistral de antiteză sau contrast. Este cunoscut faptul că, „specialiștii în retorică recomandau ca vorbitorii să împletească lauda cu acuza, ca nu cumva aceștia din urmă să refuze cu totul mesajul, dar totodată să evite și lingușirile populiste. Oratorii își începeau de regulă discursul cu elogii, așa cum încep cele mai multe epistole din Apocalipsa 2-3.”[774]

„Dar am împotriva ta faptul...” (ἀλλ’ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν) este o sintagmă care se va relua și în celelalte scrisori, introducând de fiecare dată mustrarea lui Hristos (Smirna – 2,14; Tiatira – 2,20). Trei scrisori din șapte conțin această expresie, marcând întotdeauna o schimbare de subiect și stilistică. O traducere mai fidelă a expresiei ἀλλ’ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ar putea fi: „dar sunt împotriva ta deoarece...”, prin păstrarea acurată a verbului *a fi* (în loc de „a avea”) ce se găsește în textul grecesc. Citită în acest fel – „sunt împotriva ta” – afirmația descrie mai bine reacția fermă a lui Hristos, ba chiar indignarea. Avem aici un ecou al profetismului veterotestamentar unde mesajele de mustrare erau transmise în aceiași termeni. Dumnezeu era pur și simplu revoltat față de imoralitatea și nepăsarea poporului, ridicându-se pur și simplu împotriva lui și pedepsindu-l cum se cuvine.

Vinovăția Bisericii din Efes este că și-a părăsit iubirea cea dintâi. Pentru verbul „a părăsi” avem ἀφίημι care se traduce prin: „a te opri din a face ceva, cu implicarea unei anulări definitive”.[775] Prepoziția κατὰ, folosită întotdeauna împreună cu genitivul,

---

[771] μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον: „drept aceea, adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte” (BOS);

[772] εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς: „iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi” (BOS); „dacă nu te vei converti, voi veni la tine și voi schimba candelabrul tău de la locul lui” (VBRC);

[773] ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ: „ai însă partea bună că urăști faptele nicolaiților, pe care le urăsc și Eu” (BOS); „totuși ai ceva: urăști faptele nicolaiților, pe care le urăsc și Eu” (VBRC);

[774] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timeia Pop, Casa Cărții, Oradea, 2018, p. 867.

[775] G-ELNT, p. 659. Cu același sens găsim verbul și în Efeseni 6,9: „...lăsând la o parte amenințarea” (ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν), cu sensul de *stopare a amenințării*.

„marchează opoziția, cu posibila implicare a antagonismului.”[776] Acțiunea de părăsire a dragostei este voluntară, chiar dacă poate fi determinată de împrejurări exterioare. Prin urmare, nu avem aici o remarcă blajină din partea lui Iisus, ci o situare de cealaltă parte a baricadei. Câtă vreme Biserica din Efes continua să persiste în această stare, Mântuitorul va fi mereu în opoziție, va rămâne *împotrivă*.[777]

Principala problemă a Bisericii din Efes nu era legată de ortodoxie, ci mai degrabă de ortopraxie și trimite spre ideea de pierdere a entuziasmului. Diagnosticul pus de Hristos este: „ai părăsit dragostea ta cea dintâi” (τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες); o abdicare gravă și cu multiple implicații. Deși lăudată pentru *fapte, osteneală și răbdare*, Biserica din Efes nu mai putea fi apreciată în ceea ce privește *dragostea*. Devine clar că „doctrina curată și perseverența sunt insuficiente în lipsa dragostei.”[778]

Din punct de vedere etimologic, trebuie să examinăm atât substantivul ἀγάπη, cât și expresia ce se formează cu ajutorul lui: πρώτην ἀφῆκες. Intuim, de la o primă lectură, că nu este vorba despre iubire în sensul ei prozaic, minor, ci despre o anumită intensitate și calitate a acesteia. „Etimologia lui ἀγάπη nu este clară. Ca verb, apare frecvent de la Homer și apoi în toată literatură greacă, dar ca substantiv numai în construcțiile târzii ale limbii grecești.”[779] Ca înțeles general, ἀγάπη se referă la „a avea dragoste pentru cineva sau ceva, bazată pe apreciere sinceră și înaltă considerație”.[780] În ceea ce privește versiunea greacă a Vechiului Testament, „substantivul ἀγάπη se referă întâi la persoane și lucruri, denotând legătura dintre oameni, și doar în plan secund se referă la relația dintre Dumnezeu și om.”[781]

Potrivit Noului Testament, „dragostea este una dintre ideile centrale care exprimă întregul conținut al credinței creștine (In 3,16). Activitatea lui Dumnezeu este dragoste, care apoi se reflectă în relațiile dintre oameni (1In 4,8).”[782] Spre deosebire de limbajul

---

[776] G-ELNT, p. 801. Alte ocurențe ce sugerează ideea de opoziție sunt: 1Pt 2,11 („poftele cele trupești care se războiesc cu sufletul”); Col 2,14 („ștergând zapisul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic cu rânduielile lui”); Mt 5,11 („vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră”); FAp 24,1 („s-au înfățișat procuratorului împotriva lui Pavel”). Textele vorbesc despre antagonismul clar între categorii diametral opuse: poftele trupești/sufletul; legalismul/slobozenia; adevărul/minciuna; răuvoitorii/binevoitorii.

[777] „Dar”-ul acesta va deschide o serie întreagă de „dar”-uri, conjuncție care generează o retorică a contrastului. Și în alte scrisori (Pergam: 2,14; Tiatira: 2,20), după ce Domnul are un discurs laudativ, apreciind concret lucrurile de valoare, identifică apoi scăzămintele, acele boli ale sufletului care încetinesc sau periclitează înaintarea respectivei biserici.

[778] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 867.

[779] „Singura referință pe care o găsim în afara Sfintei Scripturi se referă la zeița Isis căreia i s-a dat titlul și de *Iubire*.” W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 540.

[780] G-ELNT, p. 292.

[781] W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 540.

[782] „Prin contrast [cu celelalte cuvinte grecești], ἀγάπη este folosit în majoritatea cazurilor din Noul Testament pentru a descrie relația lui Dumnezeu cu omul – ceva diferit de uzanțele Vechiului

Vechiului Testament, conceptul de iubire este aici mult mai pregnant. În scrierile ioaneice, „natura și activitatea lui Dumnezeu sunt ilustrate în special prin utilizarea cuvântului ἀγάπη. Sf. Ap. Ioan folosește ἀγάπη mai frecvent decât Pavel în forma lui absolută. Conceptele paralele de *neprihănire*, *har* sau *milă* sunt uneori substituite de ἀγάπη."[783] Exprimată în mod desăvârșit în legătura Sfintei Treimi, dovedită în mod concret prin legătura dintre Dumnezeu și om, „iubirea se exprimă inclusiv în cercurile creștine primare prin părtășie, fiind o parte obișnuită a închinării comunitare. În 1Pet 5,14 aceasta se numește *sărutul dragostei*, deși nu cunoaștem niciun detaliu despre această noțiune."[784]

Dar, cum observam, nu este vorba simplu de dragoste, ci de „dragostea cea dintâi" (πρώτην ἀφῆκες). Expresia trebuie abordată din două unghiuri diferite, dar complementare. În primul rând, trebuie să observăm caracterul ei temporal: biserica a părăsit *prima* dragoste (cea inițială). Prin urmare, avem de-a face cu ceva anterior momentului vorbirii/scrierii, fapt care introduce noțiunea de timp. În acest caz, gestul cu pricina trebuie interpretat în contextul istoric al comunității. Dacă Sf. Ap. Pavel a scris Epistola către Efeseni la aproximativ 30 de ani de la înființare,[785] atunci mesajul Apocalipsei se adresează cu siguranță celei de a doua generații de creștini. „Aceștia continuau să lucreze cu credincioșie precum cei dinaintea lor, însă fără dragostea de Dumnezeu a înaintașilor. Răcirea inimii care le-a periclitat relația cu Dumnezeu era un scăzământ ce prevestea apatia spirituală de mai târziu, o apatie ce va atinge întreaga mărturie creștină din acest loc atât de influent."[786] În al doilea rând, odată

Testament." W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 542.

[783] „Ioan vorbește despre dragostea preexistentă în același fel în care vorbește, în In 1,1, de logos-ul preexistent. Dumnezeu este esențialmente dragoste și scopurile Sale izvorăsc de asemenea, din dragoste. Dragostea Tatălui pentru Fiul este, așadar, arhetipul tuturor formelor de dragoste, iar acest fapt este vizibil în trimiterea și sacrificiul de Sine al Fiului (In 3,16; 1In 3,1)." (W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 546)

[784] W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 547.

[785] Pentru detalii privitoare la datare, context și scop vezi: Harold W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2002, pp. 140-158; Mark D. ROBERTS, *Ephesians*, Zondervan, Grand Rapids, 2016, pp. 19-29; Markus BARTH, *Ephesians. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, Doubleday & Company Inc., New York, 1974, pp. 50-59; Charles H. TALBERT, *Ephesians and Colossians*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2007, pp. 11-15; John Paul HEIL, *Ephesians. Empowerment to Walk in Love for the Uniy of All in Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, pp. 4-9.

[786] Autorul identifică trei provocări ale vieții de credință, valabile nu doar în perioada biblică, ci și în istoria creștinismului. Prima se referă la un derapaj intelectual, privitor la doctrină; a doua se referă la un derapaj volitiv, privitor la practică; a treia se referă la un derapaj devoțional, privitor la atitudine. Efesenii alunecaseră în ceea ce privește devoțiunea față de Hristos, manifestată în viața lor cotidiană. (John F. WALVOORD, *Apocalipsa...*, p. 56)

stabilită cronologia acestor iubiri (cea inițială: corectă; cea actuală: discutabilă), trebuie să răspundem la întrebarea privitoare la obiectul iubirii. Dragoste față de *ce*? Sau, mai ales, dragoste față de *cine*? Neavând nicio precizare în textul biblic, exegeții s-au văzut nevoiți să speculeze pe marginea acestui subiect. Logica majoritară pe care s-a mers este că „Biserica din Efes și-a pierdut atât dragostea față de Dumnezeu, cât și dragostea în general, cu toate că expresia pare a trimite mai degrabă spre dragostea față de semeni (precum în 2Ioan 5)... Răcirea iubirii personale față de Dumnezeu conduce, inevitabil, la pierderea armoniei cu ceilalți credincioși."[787]

Noul Testament conține alte câteva pasaje unde se vorbește de pierderea iubirii față de Dumnezeu și de semeni. John F. Walvoord[788] indică trei ocurențe în acest sens: (1) Matei 10,37: „Cel ce-și iubește pe tatăl său ori pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine; cele ce iubește pe fiul său ori pe fiica sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine"[789]; (2) 1Tim 6,10: „Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor și cei ce au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multe dureri"; (3) 1Ioan 2.15: „Nu iubiți lumea, nici pe cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este-n el."[790]

---

787 R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 88. Un precedent veterotestamentar îl găsim în Ieremia 2,2: „Mergi și strigă la urechile fiicei Ierusalimului și zi: Așa grăiește Domnul: Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinerețea ta, de iubirea de pe când erai mireasă și Mi-ai urmat în pustiu, în pământul cel nesemănat. (Textul poate fi pus în relație cu Jud 2,7; 2,10-11 și Os 2,14-16.) Întregul capitol (2) reprezintă o mustrare emoționantă pe care Dumnezeu o adresează lui Israel. Din câte se pare, aici avem „exemplul clasic al atacului lui Ieremia asupra păcatelor poporului său. Mai mult, esența întregului material pare a fi din perioada de început a slujirii sale profetice, foarte posibil din predicarea dinainte de reforma lui Iosia (din 622). Unitatea tematică a acestui capitol este impresionantă. Întregul capitol este dominat de apostazia nescuzabilă și flagrantă, descrisă cu o elocvență extraordinară și prin folosirea unor figuri care se succed rapid și viu, totul însă fiind prezentat în termenii unui avertisment solemn." (John BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday & Company Inc., New York, 1965, p. 16)

788 John F. WALVOORD, *Apocalipsa*, trad. Tavi Verlan și Constantin Leontiuc, Multimedia, Arad, 2001, pp. 56-57.

789 „Apartenența la Hristos este un privilegiu atât de inestimabil încât nicio altă relație nu o poate înlocui. Este o datorie atât de imperativă încât nicio altă obligație nu este mai stringentă. Dacă alegerea se face între un părinte și Hristos, atunci dorința părintelui, indiferent cât de arzătoare ar fi, trebui e respinsă; dacă se face între copil sau Hristos, atunci dorința copilului, indiferent cât de vehementă ar fi ea, trebuie nesocotită. Acest lucru trebuie făcut dintr-o predominare a dragostei pentru Hristos. Cei care refuză această loialitate supremă față de Isus nu sunt vrednici de El, adică, nu merită să Îi aparțină Lui și să fie onorați de El." (William HENDRIKSEN, *Matei...*, p. 428.

790 Considerată o pareneză în întregime, 1Ioan conține toate elementele aferente acestui gen literar antic. În această structură, versetul amintit reprezintă apoteoza întregului construct astfel: „(a) preceptele apar în 3,23 și 4,21; (2) exemplul este folosit în 2,6 (pozitiv, al lui Iisus) și în 3,12 (negativ, va lui Cain); (c) *topoi*-ul moral este asociat cu lumina și întunericul (în 1,5-7; 2,7011) și cu iubirea (în 4,7-21); (d) amintirea celor deja știute le găsim prin folosirea expresiei *de la început* (1,1; 2,7; 2,24; 3,11) și *așa cum ați auzit* (2,7; 2,18; 3,11; 4,3); (e) amintirea a ceea ce ei deja au împlinit (2,12-14); (f) motivul pentru care se fac anumite recomandări (2,16-17) și (g) avertismentul din 2,15

Aparținând unei întreite paternități – *Iisus, Pavel, Ioan* –, aceste pasaje urmează aceeași idee. Adevăratei iubirii față de Dumnezeu i se opun falsele atașamente: de oameni (Iisus), de bani (Pavel), de lume (Ioan). Prilejuri de ispită, oamenii, banii și lumea pot constitui cauze ale unor căderi duhovnicești. Nu este vorba de ceva dramatic, adică o întâmplare care să ducă la pierderea instantanee a iubirii, ci de o decadență treptată, aproape insesizabilă. Acomodarea cu lumea și spiritul ei slăbește calitatea vieții creștine, fapt pe care-l putem bănui și-n contextul Bisericii din Efes.

Un alt text neotestamentar, propus de G. K. Beale[791], este Matei 24.12-14: „Iar din pricina înmulțirii fărădelegii, iubirea multora se va răci. Dar cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui. Și se va propovădui această evanghelie a Împărăției în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile; și atunci va veni sfârșitul." Sentință cu caracter profetic, expresia „iubirea multora se va răci" (τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν) este plasată în discursul eshatologic al Mântuitorului. „Acesta leagă pierderea iubirii de necredincioșia față de legământ, mai cu seamă în ceea ce privește chemarea Bisericii de a-L mărturisi pe Hristos."[792]

Afirmația lui Hristos presupune că „cititorii originali știau exact la care *primă dragoste* și *prime fapte* se referă..., fără să aibă nevoie de explicații suplimentare."[793] Acesta este motivul pentru care textul nu furnizează amănunte. Probabil nu era nevoie de o enumerare a lucrurilor respective, câtă vreme destinatarii știau care le sunt carențele și le puteau identifica fără dificultate.

A doua parte conține povața lui Hristos pentru Biserica din Efes: „Adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte (μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον). Așadar, identificarea problemei („ai părăsit dragostea ta cea dintâi") este urmată de remediu. John F. Walvoord[794] identifică aici trei elemente spirituale: (a) *Conștientizarea* („adu-ți aminte"); (b) *Întoarcerea* („pocăiește-te"); (c) *Reconstrucția* („fă-ți faptele cele dintâi"). Aceste imperative, legate structural, descriu așezarea corectă a omului înaintea lui Dumnezeu.

Pentru „a(-ți) aduce aminte" avem verbul μνημονεύω, care se referă la „a reproduce o informație din memorie, dar nu înseamnă cu necesitate ca persoana respectivă s-o fi uitat între timp."[795] Prin această subtilitate etimologică înțelegem că afirmația

(„nu iubiți lumea") și, desigur, din 5,21." (Terry GRIFFITH, *Keep Yourselves from Idols. A New Look at 1John*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, pp. 7-8)

791 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 435.

792 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 435.

793 Thomas B. SLATER, *Christ and Community. A Social-Historical Study of the Christology of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, p. 117.

794 John F. WALVOORD, *Apocalipsa...*, p. 57.

795 G-ELNT, p. 346.

nu presupune neapărat uitarea, ci mai degrabă o vigilență perpetuă a minții, o strădanie de a actualiza mereu informații deja existente. Noului Testament folosește μνημονεύω în contexte variate. Avem aducerea aminte a unei persoane/familii/comunități (Mt 5,23; Lc 17,32; Gal 2,10; 1Tes 1,3; 2Tes 2,5; Evr 13,7), a unui eveniment/sentiment (Mt 16,9; Mc 8,18; In 15,20; 16,4; FAp 20,31; Ef 2,11; Col 4,18; 1Tes 2,9; Evr 11,15). În textul scrisorilor, verbul este utilizat de două ori: Biserica din Efes (2,5a) și Biserica din Sardes (3,3).[796]

Aria semantică cuprinde – potrivit lui K. H. Bartels[797] – noțiuni precum: *amintirea* (a-ți aminti anumite persoane sau detalii din trecut[798]); *aprecierea* (a valoriza în mod adecvat amintirea propriu-zisă[799]); *proclamarea* (a face cunoscut și altora propria trăire în legătură cu lucrul amintit[800]); *înfăptuirea* (a acționa în virtutea celor amintite[801]) și *vigilența* (preocuparea de a nu uita cele amintite, proclamate și înfăptuite[802]).

Efesenii trebuiau să-și amintească de unde au căzut (μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας), unde verbul „a cădea" (πίπτω) are sensul de „a schimba pentru ceva mai rău și se poate referi atât la un exces, cât și la o lipsă."[803] La propriu, cu sensul de cădere fizică, Noul Testament utilizează verbul cu referire la oameni ce cad cu fața la pământ (magii, Mt 2,11; ucenicii, Mt 17,6; robii, Mt 18,26; Iair, Mc 5,22; leprosul, Lc 5.12) sau entități din lumea înconjurătoare ce cad la/pe pământ (casa zidită pe nisip, Mt 7,25; vrabia, Mt 10,29; sămânța, Mt 13,4; firimiturile, Mt 15,27; stelele, Mt 24,30). La figurat, cu sensul de cădere spirituală, găsim referiri la apostazia lui Israel (Rom 11,22), dar și la posibila cădere a creștinului (1Cor 10,12). Ispita neascultării protopărinților și a poporului evreu planează asupra fiecărui creștin (Evr 4,11), ceea ce conduce inevitabil la judecata divină (Iac 5,12). În Apocalipsa, πίπτω apare de alte 19 ori, pe lângă mențiunea de față. Astfel, aflăm despre căderea Sfântului

[796] Pe lângă cele două ocurențe din scrisori, cartea Apocalipsa mai utilizează verbul în 18,5: ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς.

[797] K. H. BARTELS, „Remember", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, pp. 240-242.

[798] Cu sensul acesta apare în 20% dintre ocurențele neotestamentare. Este vorba fie de amintirea unui lucru sau unei spuse (cum e cazul lui Petru: Mt 26,75), fie de întrebări retorice sugestive care indicau spre un anumit fapt ce trebuia reținut.

[799] Cu sensul acesta apare în 6,5% dintre ocurențele neotestamentare. Indică, de obicei, personaje sau situații importante din trecut, care pot deveni – prin enunțare – surse de înțelepciune pentru prezent, jucând un rol pedagogic.

[800] Cu sensul acesta apare în 14,5% dintre ocurențele neotestamentare. Se referă cu precădere la situația în care cineva își aduce aminte în sens pozitiv de altcineva, acționând în favoarea acestuia.

[801] Cu sensul acesta apare în 26% dintre ocurențele neotestamentare. De regulă sunt situații în care permanenta amintire ale unor adevăruri, fapte sau stări garantează o atitudine corectă.

[802] Cu sensul acesta apare în 5% dintre ocurențele neotestamentare. Se referă la grija ca anumite amănunte să nu fie uitate sau la situațiile în care de reținerea anumitor detalii depinde un lucru foarte important.

[803] G-ELNT, p. 154.

Apostol Ioan înaintea Hristosului înălțat (1,17), dar și despre prosternerea celor 24 de bătrâni (4,10; 5,8; 5,14; 11,16; 19,4) și a îngerilor înaintea lui Dumnezeu (7,11). De asemenea, stelele au căzut la pământ (6,13; 8,10; 9,1), cetatea Babilonului s-a prăbușit (14,8; 16,19; 18,2), precum și cei cinci împărați (17,10). În cazul Bisericii din Efes, pierderea iubirii dintâi este văzută ca o cădere, un derapaj dureros și cu multiple consecințe.

Etimologic și pastoral, „aducerea aminte este primul pas dintr-un proces. Acești pași – *amintește-ți, pocăiește-te* și *fă* – sunt imperative. Efesenii primesc poruncă de-a se întoarce cu mintea la începuturile credinței în orașul lor, atunci când părtășia cu Hristos era cu totul diferită.”[804] Memoria joacă aici un rol important, ba chiar devine premisa unei schimbări de durată. A conștientiza pierderea și a ți-o evalua corect reprezintă un motiv suficient pentru reîmprospătare.

Verbul μετανοέω („a mă/te/se pocăi”) se referă la „schimbarea stilului de viață ca urmare a completei schimbări a gândirii și atitudinii cu privire la păcat și neprihănire.”[805] Utilizat ca și imperativ („pocăiți-vă”), acesta reprezintă porunca lui Dumnezeu pentru om, transmisă cu intensitate de Sf. Ioan Botezătorul (Mt 3,2), de către Iisus Hristos (Mt 4,17; Lc 13,3) și de către Sfinții Apostoli (Mc 6,12; FAp 2,38; 3,19; 8,22; 26,20). Aceste ocurențe dovedesc caracterul unitar al corpusului neotestamentar în ceea ce privește esența mesajului creștin. Preluat din limbajul profetic veterotestamentar, acest deziderat al pocăinței este dus mai departe de către Înaintemergătorul lui Hristos, de Hristos însuși și de apostolii Săi. În cartea Apocalipsei verbul μετανοέω este folosit de zece ori: de șase ori în scrisori (Efes – 2,5; Pergam – 2,16 și 21-22; Sardes – 3,3).[806]

Scrierile apocaliptice iudeo-creștine sunt saturate de acest concept, însemnând starea corectă a omului înaintea lui Dumnezeu. „Pocăința apocaliptică este legată de o pocăință generală și colectivă, vestită de obicei prin ideea despre ziua iminentă a Judecății” – subliniază Alexis Torrance.[807] În aceeași notă, prezența termenului în trei din cele șapte scrisori dovedește importanța acestei noțiuni în viața și dezvoltarea Bisericii.

Alături de pocăință – despărțită doar de conjuncția „și” – avem îndemnul de-a înfăptui cele cuvenite: „fă faptele de mai înainte” (τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον). Expresia

---

[804] Anthony C. GARLAND, *A Commentary on the Book of Revelation*, vol. 1, SpiritAndTruth, Comano Island, 2004, p. 214. Autorul subliniază rolul pe care „aducerea aminte” l-a jucat în trăirea sărbătorilor veterotestamentare. Fiecare celebrare avea rolul de a reînvia imaginea corectă a lui Dumnezeu și planurile Sale față de poporul său. (Fac 9,15-16; Num 15,39-40; Deut 16,13; Ios 22,10; 22,27-28).

[805] G-ELNT, p. 509.

[806] Celelalte patru ocurențe sunt: Apoc 9,20; 9,21; (nepocăința celor morți în timpul plăgilor); 16,9; 16,11 (nepocăința celor dogorâți de arșiță).

[807] Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie: asceza la Părinții Răsăriteni și organizarea vieții creștine (cca. 400-650 d.Hr.)*, trad. Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2014, p. 268.

se construiește cu ajutorul verbului ποιέω care înseamnă „a face sau a performa, cu referire la orice tip de activitate.”[808] În viața duhovnicească, orice regret legitim trebuie să fie însoțit de faptele doveditoare. Nu există schimbare fără verbul „a face”, aplicat întotdeauna acelor lucruri ce-au fost cândva abandonate și care trebuie acum repuse pe tapet. Biserica din Efes trebuia să se întoarcă la „fapte” (ἔργον), substantiv pe care deja l-am întâlnit în introducerea scrisorii (vezi: *infra*...). Aceste fapte nu aveau un caracter de noutate. Comunității nu i se cere să facă ceva inedit, ci doar să-și regăsească ritmul duhovnicesc al începuturilor. Nu poate trece neobservat paralelismul dintre „dragostea cea dintâi” (πρώτην ἀφῆκες) și „faptele cele dintâi” (πρῶτα ἔργα).[809] Astfel, credința își are propria *faptă/lucrare*, iar iubirea propria *trudă/osteneală*. În acești termeni, efesenii sunt chemați să facă ceea ce tesalonicenii deja făcuseră, sporindu-și abnegația pentru lucrurile Împărăției lui Dumnezeu.[810]

Avem aici sensul comunitar al pocăinței, tipic veterotestamentar, unde întreg poporul se prosternează smerit în fața Celui Atotputernic, implorându-L. Însă conceptul nu se rezumă doar la această dimensiune. Analizată din perspectiva scrierilor apocaliptice, pocăința este și „o responsabilitate individuală ce trebuie să fie săvârșită înaintea morții sau a Zilei Domnului. Aceasta ne deschide încă din această viață calea spre cunoaștere și virtute și a fost îmbrățișată de toți marii Patriarhi (cărora le sunt adeseori atribuite episoade de viață și/sau canoane penitențiale).”[811] Elementului

---

[808] G-ELNT, p. 511.

[809] Cele trei imperative – *amintește-ți, pocăiește-te* și *înfăptuiește* – sunt puse de obicei în legătură cu 1Tes 1,3: „aducându-ne aminte... de lucrul credinței voastre și de osteneala iubirii și de stăruința nădejdii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos.” Virtuțile teologice sunt așezate într-o ordine diferită de cea din 1Cor 13,13 (unde avem: credința, nădejdea și dragostea), urmând o altă logică a lucrurilor. (Triada *credință, dragoste și nădejde* este prezentă nu doar aici, ci în întreaga literatură creștină a primului secol: 1Tes 5,8; Rom 5.1-5; 1Cor 13.12; Gal 5,5; Col 1,4; Ef 4,2-5; Evr 6,10-12; 10,22-24; 1Pet 1,3-8) Primele două – care fac obiectul analizei noastre – sunt formulate de Sfântul Apostol Pavel astfel: „lucrul credinței” (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως) și „osteneala iubirii” (τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης). Prin această enumerare, Pavel dorește „să exprime esența experienței cititorilor în calitate de creștini. El face acest lucru prin identificarea fiecărui element al triadei printr-un substantiv la genitiv subiectiv care acompaniază substantivul de bază.” (Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990. p. 75)

[810] Pustnicii antichității târzii – SFÂNTUL MARCU ASCETUL, SFÂNTUL VARSANUFIE, SFÂNTUL IOAN DIN GAZA ȘI SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL – priveau pocăința într-o manieră întreită: „(1) pocăința inițială (raportată la începutul sau noul început al vieții creștine; (2) pocăința existențială (raportată la o stare de pocăință continuă, dobândită prin practica virtuții și păzirea poruncilor lui Hristos; (3) pocăința după modelul Hristos (raportată la pocăința trăită a creștinului pentru aproapele și pentru lume, după asemănarea pocăinței pentru celălalt).” (Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, p. 21. Pentru o dezvoltare a acestei tipologii vezi și pp. 55-63)

[811] Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, p. 21. Autorul se referă inclusiv la pocăința patriarhilor veterotestamentari așa cum au fost ele reflectate în unele scrieri apocrife. Astfel, „găsim în textele încărcate de fior apocaliptic precum *Testamentul celor doisprezece patriarhi* un accent pus pe pocăința unor patriarhi și pilda pe care o oferă; citim despre viața în pocăință trăită de Adam și

colectiv i se adaugă, într-o manieră profund personală, permanenta cercetare de sine, iar pocăința capătă astfel o dimensiune agonică. Față în față cu propria conștiință, omul trebuie să-și reconsidere mereu viața, așezând-o pe cântarul dreptei judecăți a lui Hristos.[812] Paradoxal – în raport cu dramatismul literaturii apocaliptice –, „mai multă atenție este acordată pocăinței individuale în textele apocaliptice decât pocăinței universale sau pe scară largă."[813]

În ceea ce privește Apocalipsa lui Ioan, doctrina pocăinței nu este asociată cu lumea, în dimensiunea ei universală. Potrivit evenimentelor descrise în carte, sentința lui Dumnezeu nu lasă loc unei transformări metanoice, totul fiind exprimat în termenii urgenței. Vremea harului a trecut, iar acum întreaga realitate gravitează în jurul deznodământului final. Pe acest fundal însă, în mijlocul provocărilor de tot felul, Biserica lui Hristos primește încă îndemn și timp întru îndreptare. Devierile de la scop, abdicările de traseu și alunecările de-o clipă sunt topite în focul purificator al penitenței smerite. „În Apocalipsă, în timp ce pocăința generală nu este explicit asociată cu sfârșitul lumii, este necesară pentru cele șapte Biserici care acum înfruntă iminent acest sfârșit."[814]

Sf. Iustin Martirul și Filozoful descrie, la un moment dat, faptele creștinilor din secolul al II-lea, iar această descriere urmează aceeași direcție cu mesajul scrisorii către Efes. În *Apologia întâia* aflăm de „cei ce au încredințat pe Dumnezeu prin fapte și I-au urmat Lui și că au ales felul de viețuire cel de la El, unde nu există niciun fel de răutate."[815] Înfăptuirea se referă inclusiv la rugăciunile comune, împreună cu proaspeții convertiți, „ca să ne găsim și prin fapte a fi niște buni trăitori și păzitori ai ce ne sunt poruncite, în așa fel ca să ne mântuim cu mântuirea veșnică."[816] Întreaga

Eva în *Viața lui Adam și a Evei*; despre mesajul de pocăință a lui Noe; și despre Enoh care vestește posibilitățile de pocăință și este trimis împreună cu Ilie ca propovăduitor al întoarcerii la Domnul la sfârșitul veacurilor." (Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, pp. 270-271).

812 Alexis Torrance adaugă, pe lângă spectrul colectiv și individual, încă un detaliu interesant: cel al pocăinței morților. În acest caz, „pocăința pentru mortul condamnat la osândă veșnică se dovedește lucrătoare, în grade diferite." (Alexis Torrance, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, pp. 270-271)

813 Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, p. 272.

814 Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie...*, p. 270.

815 SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia întâi*, trad. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, EIBMBOR, București, 1980, pp. 29-30. Fragmentul complet: „Noi nu voim să trăim ca niște mincinoși; ci, plini de dorul după viața cea veșnică și curată, ne silim să ducem o viață laolaltă cu Dumnezeu, Părintele și Creatorul tuturor și ne grăbim să mărturisim că cei ce sunt convinși și cred că pot obține acestea pot lua ca exemplu pe cei ce au încredințat pe Dumnezeu prin fapte și I-au urmat Lui și că au ales felul de viețuire cel de la El, unde nu există niciun fel de răutate. Acestea sunt, ca să vorbim pe scurt, cele ce așteptăm noi, cele ce le-am învățat prin Hristos și pe care, la rândul nostru le propovăduim."

816 SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia întâi*, trad. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă...*, p. 70.

gândire creștină primară gravitează în jurul acestei profunde pocăințe, dovedită întotdeauna prin fapta cea bună.

A treia parte, unde se stipulează pedeapsa în cazul nepocăinței, este formulată astfel: „Iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul din locul lui, dacă nu te vei pocăi” (εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς). Propoziția introduce sentința Mântuitorului în situația, ipotetică, a neconformării: „iar de nu” (εἰ δὲ μή). Comparând scrisorile Apocalipsei cu edictele vremii, știm că „emisarii regali puteau amenința orașele cu judecata, dar amenințarea de aici este mai apropiată de avertismentele lui Dumnezeu pentru cei nepocăiți în Vechiul Testament.”[817] Similar cu oracolele veterotestamentare, unde Dumnezeu rostea consecința oricărei neascultări, și aici exigența divină este clar subliniată.

În cazul neconformării, a respingerii imperativului pocăinței, Hristos decretează: „Eu vin la tine și voi muta sfeșnicul tău din locul lui” (ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς). Prin urmare, „dacă nu există pocăință ca răspuns la avertismentele prezente, atunci Hristos va confrunta pe neașteptate biserica respectivă în vederea unei judecăți, înainte de Parousie.”[818] Aceasta este interpretarea cea mai uzuală a afirmației. E posibil ca Domnul Hristos, în providența și suveranitatea Lui, să aleagă un moment specific (dar și un mod specific) de a se arăta Bisericii din Efes pentru a-Și exercita dreptatea. Nepocăința devine, așadar, un motiv suficient pentru dezlănțuirea mâniei divine.

Prin menționarea sfeșnicului se reia, de fapt, o imagine veterotestamentară. „Israelul a fost simbolizat prin emblema lămpii/sfeșnicului (spre exemplu în Zaharia 4), dar când generațiile succesive au renunțat la chemarea lor de a lumina printre națiuni (Is 42,6-7; 49,6), Dumnezeu le-a luat această prerogativă de-a duce lumina spre alții și a transferat emblema Bisericii.”[819] Acest transfer al mărturiei dinspre Israel spre Biserică poate fi dedus și din pasaje precum: Marcu 4,21 („Și le zicea: Se aduce oare făclia ca să fie pusă sub obroc sau sub pat? Oare nu ca să fie pusă în sfeșnic?”) și Luca 8,16 („Nimeni, aprinzând făclia, n-o ascunde sub un vas, sau n-o pune sub pat, ci o așază în sfeșnic, pentru ca cel ce intră să vadă lumina”).[820] Potrivit limbajului veterotestamentar, „sfeșnicul reprezintă, în general, puterea Duhului, așa cum observăm și în Zah 4,6.[821] Ioan duce această idee mai departe, percepând făclia ca Duhul care

---

[817] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 867.

[818] G. K. Beale, „Escatologie, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. Reid (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 467.

[819] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 436.

[820] Aceeași învățătură o citim și în Predica de pe Munte (Mt 5,14-16).

[821] „Și mi-a vorbit iar șia zis: Acesta este cuvântul Domnului către Zorobabel: Nu prin putere, nici prin tărie, ci prin Duhul Meu – zice Domnul Savaot.”

arde în sfeșnic (adică în biserici), împuternicind pentru mărturie (după cum citim și în Apoc 1,4; 1,12-13)."[822] Aceeași asociere între foc/făclie/sfeșnic pe de o parte și darul profetic pe de altă parte o regăsim și în Apocalipsa 11,3-7; unde ni se vorbește despre cei doi martori ai lui Dumnezeu care vor profeții și care sunt numiți, simbolic, „două sfeșnice" (datorită puterii lor mărturisitoare).

Această venire spontană și dramatică a lui Hristos a fost percepută și în sens pur eshatologic. Cel puțin trei exegeți moderni – Richard Bauckham[823], G. A. Krodel[824] și R. L. Thomas[825] – sunt de părere că avem aici o referire la Judecata de Apoi. În acest caz, „răspunsul bisericilor condiționează mai degrabă judecata sau răsplata lui Hristos de la finalul istoriei, decât venirea Lui."[826] Sensul capătă conotații mai degrabă juridice, indicând spre un eveniment unic și universal, care se răsfrânge asupra tuturor. Ipoteza este însă fragilă. Analizând textul întregii scrisori observăm că această amenințare este strâns legată de imperativul pocăinței, care se consumă totuși în viața de aici. Din acest motiv este puțin probabil ca pedeapsa divină să se refere la sfârșitul istoriei, câtă vreme Biserica din Efes primește șansa de a se întoarce la Dumnezeu în timpul de aici.

Luarea/îndepărtarea sfeșnicului „indică îndepărtarea Bisericii ca lumină a mărturiei în lume. Întrucât mărturia bisericilor este o activitate care se desfășoară înaintea apariției finale a lui Hristos, îndepărtarea sfeșnicului trebuie să aibă loc înaintea venirii finale a lui Hristos, nu după aceasta."[827] Frecvent exegeții au văzut o legătură între sfeșnicul Apocalipsei și contextul veterotestamentar al unor pasaje ca: Ieșirea 23,37; Num 8; Zah 4. Așa cum poporul Israel era chemat să lumineze printre națiuni, Biserica lui Hristos este chemată să facă lucrul acesta în general și Biserica din Efes în special. Proeminența orașului, prezența notabilităților și privilegiul conferit de Roma impuneau această localitate înainte celorlalte. Un potențial eșec în acest loc ar fi însemnat o pierdere uriașă pentru cauza creștinismului primar.

---

822 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 436.

823 R. BAUCKHAM, „Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse", în *New Testament Studies*, nr. 23, 1977, pp. 173-174.

824 G. A. KRODEL, *Revelation*, Augsbourg Press, Minneapolis, 1989, p.109.

825 R. L. THOMAS, *Revelation 1-7...*, pp. 143-147.

826 G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 467.

827 „Parte din conținutul *mărturiei* bisericilor este promisiunea că Hristos Se va întoarce pentru a judeca și pentru a răscumpăra (Apoc. 19.7-21; 22.7-20). Aceasta se potrivește și contextului vizionar al umblării lui Hristos în mijlocul sfeșnicelor în calitate de custode preoțesc care le restaurează sau le îndepărtează potrivit cu modul în care își împlinesc funcția." (G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 467)

Fericitul Ieronim folosește noțiunea de luare a sfeșnicului/candelabrului, atunci când îl îndeamnă pe Heliodor să rămână în smerenie: „Nu este ușor să stai în locul lui Pavel și să ții pasul cu cei care domnesc deja cu Hristos; ar putea veni îngerul să rupă vălul tău (Mt 27,51) sau să-ți mute candelabrul de la locul său (Ap 2,5)... Dacă un călugăr va cădea, preotul se va ruga pentru el; dacă preotul va cădea, cine se va ruga pentru el?”[828] Avem aici un avertisment pastoral, un semnal de alarmă împotriva mândriei. Slava deșartă îl poate cuprinde până și pe viețuitorul în pustie care s-a dedicat în mod deplin lui Hristos, drept pentru care se cere o permanentă vigilență. Deoarece Fericitul Ieronim nu oferă explicații, putem presupune că face trimitere la tezaurul de credință care sălășluia în Heliodor, împreună cu harismele dăruite de Dumnezeu. În cazul infatuării și a frivolității, el putea pierde toate aceste haruri ca și cum nu le-ar fi avut niciodată, rămânând în afara iluminării Sfântului Duh.

Arhiepiscopul Averchie Tuașev interpretează această sentință în lumina împlinirii ei istorice. Astfel, „amenințarea de a lua sfeșnicul Bisericii din Efes a fost împlinită și dintr-o însemnată cetate a lumii, în scurtă vreme s-a pustiit. Iar dacă înainte vreme era o cetate înfloritoare, pe locul său au rămas azi doar o îngrămădire de ruine și un mic sat musulman. Aici, sfeșnicul cel luminat al celor dintâi creștini a fost cu desăvârșire stins.”[829]

Putem presupune că „Ioan s-a adresat celei de a doua generații a Bisericii din Efes, care își pierduse fervoarea celei dintâi. În consecință, dacă nu se pocăiau, Hristos urma să vină să se judece cu ei. În felul acesta vor înceta să mai trăiască și să exprime esența credinței, iar mărturia le va fi periclitată.”[830] Tristul deznodământ confirmat de istorie sugerează nepocăința celor din Efes. Dacă îndemnul lui Hristos ar fi fost luat în seamă, dacă și-ar fi reconsiderat atitudinea față de Dumnezeu și de semeni, alta ar fi fost soarta acestei comunități. Chemarea la pocăință a răsunat însă ca o șansă unică, iar timpul pe care Dumnezeu i l-a oferit bisericii a reprezentat un gest extraordinar de îngăduință. Acel „dacă nu te pocăiești” (ἐὰν μὴ μετανοήσῃς) ar fi trebuit să reverbereze în mintea efesenilor și să-i determine la adevărata atitudine și faptă.

A patra parte conține aprecierea Bisericii de către Hristos prin cuvintele: „Ai însă partea bună că urăști faptele nicolaiților, pe care și Eu le urăsc” (ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ). Așadar, Biserica din Efes nu avea doar o parte greșită, ci și una lăudabilă: „ai însă partea bună”. Expresia ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις nu conține, în varianta grecească, nici cuvântul „parte” și nici „bună”.

[828] FERICITUL IERONIM, *Epistola XIV. Către Heliodor, monahul*, trad. Nicolae Felecan, în *Epistole*, vol. 1, PSBsn, Basilica, București, 2013, p. 86.
[829] Averchie TUAȘEV, *Apocalipsa în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Cristian Maxim, Icos, 2000, pp. 70-71.
[830] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 436.

O traducere fidelă ar conduce spre sintagma: „dar ai ceva”, cu toate că traducerile moderne preferă o ajustare de ordin pastoral care poate da expresia: „ai însă partea bună”.[831] Probabil pentru a evita o formă abrutizată a textului s-a recurs la aceste cuvinte care interpretează oarecum afirmația din text: ceea ce aveau efesenii era o *parte* cu adevărat *bună*. Din punct de vedere retoric, propoziția o echilibrează pe cea anterioară, unde Hristos vorbise despre mutarea sfeșnicului. Cele două se pretează unei lecturi sinergice, adică văzute ca două părți ale aceluiași întreg: Hristosul care observă minusurile este același cu Cel care observă și plusurile.

Partea cea bună se referă, concret, la atitudinea față de erezie: „urăști faptele nicolaiților” (μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν). Afirmația introduce pentru prima dată textul scrisorilor conceptul de *ură*. Oarecum paradoxal, această atitudine este atribuită deopotrivă Bisericii, cât și lui Hristos: efesenii urau exact aceleași fapte ca și Mântuitorul: „pe care le urăsc și Eu”. Sesizăm aici o sinergie între Biserică și Hristos; comunitatea de credință rezonează cu planul și sentimentele Domnului în ceea ce privește apărarea adevărului credinței.[832]

Verbul μισέω („a urî”) se referă la sentimentul de „displăcere puternică, asociată cu aversiune și ostilitate”[833], care conduce la denunțare sau detestare. În textul Noului Testament ura apare în diferite ipostaze. În cuvântările Mântuitorului indică, în majoritatea cazurilor, atitudinea adversă din partea lumii față de ucenici (Mt 10,22; 24,9; Mc 13,13; Lc 1,71; 6,22; 19,14; 21,17; In 7,7; 15,8; 17,17). Găsim referiri și la ura față de vrăjmași (Mt 5,43), dar și împotriva stăpânirii (Mt 6,24). Există, într-o notă negativă, aluzii la ura față de Hristos (In 15,24) sau față de lumină (In 3,20); iar, într-o notă pozitivă, față de ceilalți pentru cultivarea uceniciei (Lc 14,26). Avem chiar ura față de propriul suflet, în sensul unei detașări înalte și care să aibă drept consecință apropierea de Dumnezeu (In 12,25). Sf. Ap. Pavel folosește termenul atât pentru ura față de păcat (Rom 7,15), cât și pentru nepermisa ură față de semen (Tit 3,3). Sf. Ap. Ioan pomenește, în prima sa epistolă, atât ura dintre frați (2,9; 2,11; 3,15; 4,20), cât și pe cea venită din partea lumii (3,13). Sf. Ap. Iuda amintește ura față de întinăciunea păcatului atunci când, din dragoste frățească, încercăm să recuperăm sufletul celuilalt (Iuda 23).

---

[831] VBRC: „totuși ai ceva”; VBA: „dar o ai pe aceasta”; NTR: „ai însă aceasta”; VDC: „ai însă lucrul acesta bun”.

[832] Faptul că Dumnezeu însuși urăște anumite fapte sau învățături false este confirmat și de Vechiul Testament. Astfel, „Dumnezeu urăște căile cele rele (Pild 8,13), acțiunile abominabile (Ier 44,4), falsele jurăminte (Zah 8,17) și jertfele nesincere (Am 5,21).” (Anthony C. GARLAND, *A Commentary on the Book...*, vol. 1, p. 215.

[833] G-ELNT, p. 762.

Cartea Apocalipsa conține doar trei ocurențe ale termenului: prima aici, în Scrisoarea către Efes; a doua în 17,16, cu referire la cele zece coarne și fiara care vor urî pe desfrânată; și, a treia, cu referire la ura față de stricăciunile Babilonului (18,2). Judecând în lumina ocurențelor, pe primul loc se situează atitudinea adversă pe care lumea o nutrește față de Biserică. Așa cum Hristos a fost urât, urmașii Lui împărtășesc aceeași soartă, indiferent de perioada istorică ce-o traversează. Avem apoi regretabila ură din sânul comunității (mai ales în epistolele ioaneice), dar și atitudinea corectă și intransigentă pe care creștinul trebuie s-o aibă față de păcat. În situația Bisericii din Efes, această ultimă conotație rămâne în picioare: atitudinea intransigentă a comunității față de erezia nicolaită.

Nicolaiții sunt menționați în două locuri în Apocalipsa, ambele fiind în scrisori: cea către Efes (2,6) și cea către Pergam (2,15).[834] Numele propriu – *Nicolae* – apare o singură dată în Noul Testament, în Faptele Sfinților Apostoli 6,5 unde citim: „au ales pe... Nicolae, prozelit din Antiohia". Este vorba de unul dintre cei șapte diaconi aleși de apostoli pentru slujiri administrative, singurul care – prozelit fiind –, provenea dintre neevrei. Deși prezența prozeliților este consemnată odată cu nașterea Bisericii (FAp 2,11), avem întotdeauna menționarea la plural a acestora. Aici este prima dată când este identificată o persoană, adică se folosește singularul.[835] Doar că, în textul scrisorilor, nu avem referirea la un nume propriu („Nicolae"), ci doar la o mișcare compusă din presupuși urmași ai acestuia.

Din păcate, textul scrisorii către Efes nu furnizează detalii despre doctrina nicolaită. Al doilea pasaj – din Scrisoarea către Pergam – oferă câteva elemente și asocieri suplimentare. Hristos spunea: „...ai acolo pe unii care țin învățătura lui Balaam, cel care învăță pe Balac să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel, ca să mănânce mâncare carne jertfită idolilor și să se dedea desfrânării. Astfel ai și tu pe unii care, de asemenea, țin învățătura nicolaiților" (2,14-15). Astfel, „nicolaiții par a fi o minoritate creștină... iar, după unii, ar trebui văzuți mai degrabă simbolic, decât ca o referire istorică, în special datorită faptului că literatura apocaliptică operează cu nume de protagoniști și antagoniști."[836]

Dacă rămânem doar la expresia „faptele nicolaiților" – singura menționată în această scrisoare – atunci identitatea nicolaiților reprezintă, cu adevărat, o mare enigmă. De-a lungul secolelor s-au cristalizat următoarele trei interpretări: (1) Nicolaiții ca

[834] Diferența, textual vorbind, între cele două ocurențe este următoarea: în Scrisoarea către Efes ni se vorbește de „faptele nicolaiților" (τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν), pe când în Scrisoarea către Pergam de „învățătura nicolaiților" (τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως). Cei doi termeni sunt complementari, atâta vreme cât înțelegem că faptele (ἔργον) nu sunt decât o consecință naturală a învățăturii (διδαχή).

[835] Pentru detalii vezi Craig R. KEENER, *Acts...*, vol. 2, pp. 635-639.

[836] D. E. AUNE, *The Book of...*, vol. 1, pp. 147-148.

și urmași ai diaconului Nicolae; (2) Nicolaiții ca și o sectă iudaică; (3) Nicolaiții ca și o mișcare gnostică.

Prima ipoteză leagă nicolaiții de *numele lui Nicolae*, unul dintre cei șapte diaconi (FAp 6,5). Potrivit lui David E. Aune,[837] majoritatea Părinților Bisericii au asociat nicolaiții cu Nicolae, diaconul menționat în Faptele Sfinților Apostoli (6,5). Sf. Irineu de Lyon face întâia dată această afirmație, fiind urmat apoi de Ipolit. Există cel puțin șase argumente în acest sens: (1) Nicolae era dintre neamuri; (2) Era nativ din Antiohia; (3) Se convertise la iudaism; (4) Fiind ultimul din lista celor șapte diaconi poate fi interpretat și sub aspect axiologic; (5) Probabil avea o atitudine critică față de templu și de Lege precum Ștefan, un alt membru al grupului diaconal (FAp 6,14-15); (6) E posibil să fi fost și el expulzat odată cu prigoana menționată în FAp 8,1. Sf. Clement Alexandrinul, vorbind despre alunecarea spre plăcere, îi menționează pe Aristip și Nicolae, cel din FAp 6,5. Aceștia, se afirmă în *Stromate*, „se dedau plăcerilor ca țapii, aduc oarecum ocară trupului, viețuind în desfătări; nu-și dau seama că trupul se zbârcește, că este trecător prin fire și că sufletul lor se afundă în mocirla păcatului, pentru că ascultă de o învățătură pe care le-o dă însăși plăcerea, nu bărbatul apostolic."[838]

Dacă perspectiva patristică este validă și, într-adevăr, diaconul Nicolae ar fi devenit liderul unei grupări eretice, atunci avem de-a face cu o formă de apostazie. Noțiune des întâlnită în creștinism, „apostazia este antonimul convertirii, este, am putea spune, deconvertirea."[839] Nicolae însuși avusese parte de o convertire succesivă: întâi la iudaism, apoi la creștinism. În consecință, dacă a alunecat în erezie, atunci iluminarea conferită de credință și botez a fost anihilată.[840]

A doua ipoteză propune *o identitate iudaică* a nicolaiților. Percepuți drept iudaizatori, aceștia sunt asociați cu expresii precum „unde locuiește Satana" (mesajul către Pergam – 2,13) sau „sinagoga Satanei" (mesajul către Smirna și Filadelfia – 2,9; 3,9). Această asociere a nicolaiților cu adversarii iudei din Pergam și Filadelfia este într-adevăr la îndemână. Evreii ultraconservatori se simțeau lezați de discursul creștin, care adesea făcea apel la promisiunile Vechiului Testament, asumându-le.

---

[837] D. E. AUNE, *The Book of...*, vol. 1, p. 149.

[838] SFÂNTUL CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate* II, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. pr. D. Fecioru, PSB 5, IBMBOR, București, 1982, p. 171.

[839] P. W. BARNETT, „Apostasy", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 73.

[840] „O recenzie a acestei literaturi [a Noului Testament] sugerează următoarele ocazii ce prilejuiau apostazia: (1) căderea morală sau spirituală (FAp 5,1-11; 8,9-24); (2) persecuția (Evr 10,32-39; 1Pet 3,13-17; 4,12-19; 5,8; Apoc 2,9; 3,9); (3) învățătura falsă (FAp 20,30; Iac 1,16; 2Pet 2,1; iuda 4; 1In 2,18-19; 2In 7-11; Apoc 2,6, 14-15, 20); (4) alegerea personală (Iac 1,13-15; 5,19). (P. W. BARNETT, „Apostasy", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 75)

De altă parte însă, „Apocalipsa nu sugerează că acești membrii ar fi realmente iudei, prin urmare nicolaiții pot fi dintre neamuri care doar au preluat o anumită tradiție iudaică, însă în realitate apărau o deschidere totală față de practicile religioase greco-romane."[841] Prin urmare, este puțin probabil ca să avem de-a face cu un grup de iudaizatori, mai cu seamă dacă ne gândim și la menționarea falșilor apostoli, din debutul scrisorii. Mai degrabă am putea presupune că este vorba de una și aceeași categorie – falși apostoli/nicolaiți – decât să considerăm că avem două grupuri, de origine etnică și religioasă diferită.

A treia ipoteză – susținută de majoritatea exegeților – vede în acești nicolaiți *o sectă gnostică* ce avea un impact considerabil în epocă. După cum știm, „există un gnosticism în principal de tip filozofic și un gnosticism în principal de tip mitologic. Termenii din prima categorie sunt majoritatea grecești, iar cei din a doua categorie sunt în mare parte pseudo-ebraici, înrudiți cu numele folosite în magie."[842] Elemente din ambele categorii se strecurau în așa-zisul gnosticism creștin, fapt pentru care Craig R. Koester crede că „nicolaiții erau creștini care permiteau consumul de mâncare închinată zeităților greco-romane. Cum însă Apocalipsa leagă practica de imoralitate, unii interpreți asumă că nicolaiții promovau de asemenea relațiile sexuale ilicite."[843]

Avem anumite referiri la gnosticism inclusiv în scrierile Noului Testament. Sfântul Apostol Pavel se referă la o gnoză care nimicește, profund eretică, scriind Bisericii din Corint: „Cât despre cele jertfite idolilor știm că toți avem cunoștință. Cunoștința însă semețește, iar iubirea zidește. Iar dacă i se pare cuiva că cunoaște ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască" (1Cor 8,1-2). „Împrejurarea în care aceste cuvinte sunt folosite este de așa natură încât garantează cu oarecare probabilitate că este cazul să interpretăm termenul în același sens tehnic și particular în care a fost ulterior folosit atât de constant."[844] Deși într-un alt context eclesiologic, avem aici atitudinea gnostică prin excelență. Expresia „dacă i se pare cuiva că cunoaște ceva" pare „o respingere directă a acelei pretenții la cunoaștere divină a lui Dumnezeu și a lucrurilor divine ce constituie baza întregii învățături gnostice."[845] Dar nu numai Sf. Ap. Pavel face referiri la forme de gnosticism. Și Sf. Ap. Petru indică spre o asemenea mișcare când spune: „trebuie să știți că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poftele lor" (2Pet 3,3). La

[841] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 263.
[842] Francis C. BURKITT, *Biserica și gnoza. Un studiu asupra gândirii și speculației creștine din secolul al doilea*, trad. Alexandru Anghel, Herald, București, 2008, p. 54.
[843] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 262.
[844] Henry L. MANSEL, *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, trad. Laurian Kertesz, Herald, București, 2008, p. 57.
[845] Henry L. MANSEL, *Ereziile gnostice...*, p. 57.

rândul său, Sf. Ap. Iuda arată cum: „în vremea de pe urmă vor fi batjocoritori, umblând potrivit cu poftele lor nelegiuite” (Iuda 18).[846]

Cele trei mențiuni – *Pavel*, *Petru* și *Iuda* – identifică (fără a numi) același derapaj deopotrivă dogmatic și moral. Se profilează o mișcare foarte activă, care acționează în baza unui plan, și care disociau în mod necuviincios trupul de suflet (partea materială de parte imaterială). Potrivit acestora, tot ceea ce se întâmplă cu trupul (inclusiv cele săvârșite prin el) nu afectează partea imaterială, deci nu aduc nicio atingere sufletului. Fiind două realități complet diferite, între acestea nu se stabilește nicio contingență.[847]

Motivul pentru care gnosticismul a fost considerat, încă din primul veac, o erezie religioasă (și nu un simplu curent inofensiv de gândire) este „prezența acestei idei a unei mântuiri sau răscumpărări a lumii, și recunoașterea, într-o formă pervertită, a persoanei și a lucrării lui Hristos ca luând parte la răscumpărare.”[848] Fapte ale acestora – „idolatria” și „imoralitatea” – vor fi evidențiate în scrisoarea către Pergam (Apoc 2,14), unde textul aduce informații suplimentare.

În cele din urmă, indiferent cine se ascunde în spatele acestei secte, este cert că nicolaiții erau „o mișcare antinomiană și libertină.”[849] Potrivit lui Craig S. Keener, „această grupare posibil să fi pledat pentru un compromis cu cultul imperial pentru a evita persecuția.”[850] Paul M. Hoskins [851] lansează inclusiv ipoteza ca nicolaiții de aici să fie aceiași cu „cei răi” din versetul 2. Ambele aserțiuni – cea de context (Keener) și cea textuală (Hoskins) – par a fi plauzibile. Categoria descrisă prin genericul „cei răi” pare a fi identificată, ceva mai specific, prin titulatura de „nicolaiți”.

[4] Celui ce va birui (Τῷ νικῶντι) îi voi da să mănânce (ἐσθίω) din pomul vieții (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), care este în raiul lui Dumnezeu (τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ). (v. 7).

---

[846] „Suntem îndreptățiți să privim Epistola Sf. Iuda ca fiind scrisă după moartea Sf. Petru și probabil la ceva timp după aceea, atunci când relele, pe care autorul anterior le văzuse doar la începuturile lor, atinseseră deja o dezvoltare deplină și vom putea vorbi de ele ca manifestându-se, deși nu într-o stare atât de avansată ca și a acelor din Apocalipsa Sf. Ioan.” (Henry L. MANSEL, *Ereziile gnostice...*, p. 78)

[847] Pentru detalii despre gnosticismul antic vezi: Robert M. GRANT (ed.), *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Harper & Brothers, New York, 1961; Simone PÉTREMENT, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, trad. Carol Harrison, Harper & Row, New York, 1990; Miroslav MARCOVICH, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, E. J. Brill, Leiden, 1988; Andrew Phillip SMITH, *A Dictionary of Gnosticism*, Theosophical Publishing House, Wheaton, 2009.

[848] Henry L. MANSEL, *Ereziile gnostice...*, p. 13.

[849] C. J. HEMER, „Nicolaitans”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, The Zondervan Corporation, Grand Rapids, ediția a IV-a, vol. 2, 1976, p. 677.

[850] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 867.

[851] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 89.

Scrisorile Apocalipsei se încheie, invariabil, cu o promisiune făcută învingătorului (Τῷ νικῶντι). Contrar uzanței, cuvântul „biruitor” nu apare ca substantiv, ci ca verb: „celui ce va birui”.[852] Utilizat în textul grecesc la timpul prezent, verbul νικάω este tradus, în majoritatea versiunilor românești, la viitor.[853] Dacă rămânem fideli timpului verbal, atunci textul se referă la o acțiune continuă în viața credinciosului și nu la una punctuală, sporadică. Prin susținerea lui Hristos, victoria devine astfel o stare permanentă, iar cel care a biruit ieri o va face și astăzi, mâine și așa mai departe. Deși noțiunea de biruință are și o conotație eshatologică indubitabilă, ea se referă întâi de toate la realitatea istorică în care se află credinciosul și întreaga comunitate de credință. Desăvârșirea acesteia va avea loc la finele istoriei, odată cu A Doua Venire a lui Hristos și răsplătirile Lui. Biruitorii de atunci sunt, de fapt, biruitorii de acum; cei de acolo sunt cei de aici, care vor fi învins în realitatea terestră a bătăliei.

Noțiunea de biruință – ca rezultat al luptei – „exprimă o anumită superioritate în rivalitatea obișnuită dintre oameni, dar se aplică inclusiv în lumea zeilor. Se mai poate traduce prin: a depăși, a trece peste, a fi puternic; cu referire la confruntările deopotrivă fizice sau spirituale... *Nike* este, de asemenea, numele unei zeități grecești reprezentată în artă ca un simbol al superiorității. Zeița asistă oamenii în conflictele lor și oferă victoria de partea celui pe care-l agreează. În religiile misterelor, omul depindea de zeități superioare cărora li se închină ca unor puteri victorioase.”[854]

Noțiunea de victorie – νικη – trimite, potrivit lui Craig R. Koester[855], la următoarele trei activități: „(1) *Milităria*. Soldații învingeau în confruntarea militară prin putere, curaj, îndemânare și tactică.... Templele și monedele din Efes, Pergam, Laodiceea și alte orașe îi înfățișau pe împărații Augustus, Titus și Domițian în ținută militară primind coroane de flori, trofee sau asistați de Nike, zeița care personifica victoria. Apocalipsa identifică această formă de biruință asupra fiarei care-i ucide pe credincioși și nu numai (11,7; 13,7). Biruitorii creștini vor face parte dintr-o categorie aparte. (2) *Atletismul*. Νικάω este folosit și pentru a desemna victoria în competițiile muzicale sau atletice. Acestea se țineau de obicei de-a lungul festivalurilor în cinstea zeiței Artemis la Efes și în cadrul festivalurilor închinate împăraților. În Efes, jocurile au fost inaugurate de-a lungul domniei lui Domițian, oferindu-se oportunități speciale învingătorilor... În Apocalipsa, victoria presupune perseverență, dar onoarea îi revine lui Dumnezeu și lui Hristos. (3) *Credincioșia*. Aceia care rămân fermi în convingerile

[852] Cu toate că unele traduceri folosesc forma substantivală: „biruitorul” (VBA);

[853] Avem formula „celui ce va birui” în versiunile: BOS, VDC. Excepție face NTR, unde verbul este tradus la timpul prezent: „celui ce învinge”.

[854] W. GÜNTHER, „νικάω”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 650.

[855] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 265.

lor în fața opoziției sunt, de asemenea, biruitori. Astfel, victoria nu implică violența, ci îndurarea acesteia. Martirii Macabei, care au îndurat tortura și au fost executați pentru credincioșia lor față de legea iudaică, sunt comparați cu atleții sau soldații. În Ioan 16,33, Hristos învinge lumea dominată de rău prin moartea și învierea Sa, fapt care face să triumfe viața și iubirea divină... Compararea perseverenței în credință cu statornicia soldatului (1Tes 5,8; Ef 6,10-17; 2Tim 3,5) sau a atletului (1Cor 9,24-27; Evr 12,1-2) reprezintă o temă comună printre creștini. Apocalipsa transformă imaginea învingătorului și a victoriei, care aducea o înaltă onoare în cultura greco-romană, într-o chemare la rezistență față de această cultură. Credincioșia față de Iisus va aduce o dezonoare în societate, însă în ochii lui Hristos, credinciosul este încoronat (Apoc 2,10; 3,11)."

Deși Vechiul Testament consemnează multe conflicte între oameni, potrivit LXX, νικάω „denotă exclusiv victoria asupra puterilor ostile. Victoria reală a lui Dumnezeu, care are putere asupra dușmanilor, dar și victoria neprihăniților și a poporului Său (1Par 29,11). Victoria poporului nu depinde în primul rând de forța soldaților, ci de Dumnezeul care-i dă pe vrăjmași în mâinile armatei israelite (Jud 7; 1Mac 3,19)."[856] În calitate de Comandant suprem, Dumnezeu este Cel dintâi angajat în războaiele poporului Său, cauza lor fiind, cu prioritate, cauza Lui. Preeminența și caracterul decisiv al prezenței Sale poate fi observată atât în descrierea propriu-zisă a bătăliilor, cât și în rememorarea lor în cărțile poetice sau sapiențiale.

„Noul Testament folosește grupul de cuvinte aproape întotdeauna cu referire la conflictul dintre Dumnezeu sau Hristos și puterile demonice."[857] În acest fel, literatura neotestamentară urmează aceeași paradigmă ca și cea veterotestamentară: puterea lui Dumnezeu este decisivă, în vreme ce rebeliunea diavolului este mereu perdantă. Evangheliile consemnează – citând din Isaia 42,1-4 – calitatea lui Hristos/ Mesia care de a „scoate, spre biruință, judecata" (Mt 12,20).[858]

Louw și Nida[859] asociază termenul cu alte două pasaje neotestamentare, unde biruința are o valoare exclusiv spirituală și este asociată cu viețuirea creștină obișnuită: (1) *1Ioan 5,4*: „Pentru că oricine este născut din Dumnezeu biruiește lumea, și aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră"[860]; (2) *1Corinteni 15,57*: „Dar

---

[856] W. GÜNTHER, „νικάω", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 650.
[857] W. GÜNTHER, „νικάω", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 650.
[858] Tot aici integrăm și referirea la *omul cel tare* care, legat fiind, poate fi înfrânt de cel care-i intră în casă (Mt 12,29 și Mc 3,27), metaforă ce se referă la superioritatea lui Hristos în raport cu puterile demonice.
[859] G-ELNT, p. 500.
[860] „În 1In 5,4 *lumea* trebuie să fie înțeleasă în termenii sistemului lumesc de valori." (G-ELNT, p. 500)

să dăm mulțumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos!”.[861]

În concepția Sf. Ap. Ioan, *lumea* („kosmos”) „însumează forțele opuse lui Dumnezeu...; [iar] venirea, suferința și întoarcerea la Tatăl a lui Iisus semnifică victoria asupra lumii. Această victorie este exprimată la timpul perfect (în In 16,33). Cel Rău, stăpânitorul acestei lumi, are puterile limitate de către Iisus Hristos, prin aceea că Isus, ca și omul cel puternic, își eliberează poporul de sub dominația lui. Bătălia este, așadar, decisă, chiar dacă nu se vede încă. Prin credință, creștinii participă la această victorie și își ocupă deja pozițiile de învingători asupra lumii pentru ei înșiși. Credința este, în ultimă instanță, biruirea lumii (1In 5,4; 2,13; 4,4).”[862] Accentul special, care apare doar în Apocalipsa, este „că implică posibilitatea morții”[863] în ceea ce privește destinul biruitorului. A învinge, din această perspectivă, nu exclude moartea martirică, ba chiar o sugerează indirect.

Spre deosebire de celelalte ocurențe din literatura ioaneică, „Apocalipsa exprimă prin *ho nikon* („celui care va birui”) o condiție pentru salvarea viitoare a creștinilor și folosește verbul la trecut doar pentru Hristos (5,5; 3,21), 1Ioan nu descrie victoria creștină ca o condiție ce urmează să se împlinească, ci ca un act ce deja s-a consumat.”[864]

Dacă viața de credință este percepută ca o continuă bătălie spirituală, atunci conceptul de victorie este inerent. „Biserica ce stăruie în credința ei mărturisitoare va câștiga o victorie pe pământ înaintea consumării istoriei, chiar dacă suferă înfrângere pământească.”[865] În lumina acestei victorii, „promisiunile eshatologice făcute în Apocalipsa biruitorilor se referă la binecuvântarea salvatoare a comuniunii cu Dumnezeu și se concentrează asupra aspectelor esențiale ale vieții. Toate aceste promisiuni sunt descrise în viziunea finală a cărții (Apoc 21,1-22,5) și se referă, în general, la participarea în Împărăția eternă a lui Dumnezeu.”[866]

Întregul concept al biruinței îl implică și pe acela de risc. Savurarea definitivă a victoriei presupune tot soiul de pericole. Caracterul imprevizibil al luptei, strategia și efortul implicit, transformă victoria într-un deznodământ binemeritat. Din punct

---

[861] Afirmația reprezintă o concluzie motivatoare din lungul capitol 15 din Întâia Epistolă a SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL către Corinteni. Lămurind doctrina învierii morților, Pavel vorbește aici despre victoria eshatologică și deplină pe care creștinii o vor avea prin Hristos.

[862] W. GÜNTHER, „νικάω”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 651.

[863] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 153.

[864] Elisabeth Schüssler FIORENZA, *Revelation. Vision...*, p. 48.

[865] G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 468.

[866] G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele apostolilor, Evrei, epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 468.

de vedere spiritual, riscul la care se expune cel angajat în lupta credinței presupune inclusiv alternativa martirajului, fapt care reiese din întregul Nou Testament. Fenomen omniprezent în istoria creștinismului, martirajul nu reprezintă nici pe departe o înfrângere, ci soluția providențială a lui Dumnezeu, încununarea cea mai înaltă a celui care biruiește. Prin urmare, învingătorul cu care se încheie cele Șapte Scrisori nu se referă doar la cei care scapă cu viață din confruntările violente cu puterea politică, ci și la acela care-și dă viața pentru Hristos, stingându-se cu seninătate și încredere în răsplătirea de apoi.

În cazul Bisericii din Efes, biruitorului i se permite „să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu" (v. 7). „Promisiunea se constituie într-o relatare, asemeni unui rezumat, a speranței, așa cum aceasta este cunoscută în cultura Vechiului Testament și în cea apocaliptică, referitoare la restaurarea eshatologică a raiului și la accesul oamenilor la fructul pomului vieții. În același timp însă, promisiunea arată faptul că speranța oamenilor se materializează exclusiv în Hristos, cel care, prezentat cândva în mod prototipic, respectiv în simboluri pomului vieții, în rai, este acum prezent, în mod real, în interiorul Bisericii Sale, oferind o nouă promisiune celor ce vor răzbate, respectiv aceea că îi va face părtași la plinirea celor de pe urmă."[867]

Verbul „a mânca" (ἐσθίω) introduce una dintre nevoile umane fundamentale, care aici se referă la hrana duhovnicească. Etimologic, verbul nu se doar la consumul de hrană solidă, ci implică și consumul de lichide. Avem aici ideea de hrănire înțeleasă în sensul ei deplin: a mânca și a bea.[868] Nu întâmplător, „una dintre problemele care a obsedat lumea pe parcursul întregii sale istorii este cea a hranei și, prin consecință, cea a foamei."[869] La o privire retrospectivă, „istoria hranei începe cu hrana din Eden (Fac 1,29) și de la pomul cunoștinței a ceea ce este bun sau rău (Fac 2,16-17). Adam a păcătuit mâncând. Căderea omului din paradisul originar este legată de hrană, chiar dacă dincolo de hrană se ascund conotații spirituale profunde."[870]

---

[867] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, pp. 97-98.

[868] Două ocurențe neotestamentare justifică această interpretare a cuvântului ἐσθίω: (1) situația în care ucenicii au rupt spice de grâu și au mâncat în ziua Sabatului (Mt 12,1); (2) întrebările retorice ale SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL când își justifica propriile nevoi: „Cine sădește o vie și nu mănâncă din roada ei? Sau cine paște o turmă și nu mănâncă din laptele ei? (1Cor 9,7). „Să notăm că în contextul textelor din Mt. 12,1 și 1Cor 9,7 – ἐσθίω este generic în sensul că include deopotrivă consumul de mâncare solidă și de lichide, deși niciodată ἐσθίω nu se referă la băuturi alcoolice." (G-ELNT, p. 247)

[869] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Hrana, Veșmântul, Doctorul și leacul omului și al omenirii pe calea mântuirii: conținutul spiritual al nevoilor trupești vitale la Sfântul Efrem Sirul*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 217.

[870] Autorul citează din *Hymnen de Ieunio*, a SFÂNTULUI EFREM SIRUL, unde aflăm cum, în paradis, „Prin îmbuibare [Satan] l-a biruit / pe acel atlet [Adam] care prin hrănire și-a slăbit puterea." (Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Hrana, Veșmântul...*, p. 217)

Legată indisolubil de viața omului, „Dumnezeu a rezervat hranei un rol recuperator".[871] Asociată cu foamea de după căderea protopărinților, hrana metafizică reprezintă una dintre cele mai adânci năzuințe. Întreaga literatură scripturală conduce, precum un urcuș duhovnicesc, spre această deschidere a porții spre pomul vieții. Interzis în zorii istoriei datorită căderii, el devine acum răsplata mult așteptată acordată celor care vor învinge. „Relația Dumnezeu – om, în ceea ce privește masa, este de nuntă: Hristos este Mirele care a devenit hrană, pe care Biserica (numai ea!) o distribuie invitaților. Acest caracter se perpetuează în rai."[872]

„În paradisul originar omul nu beneficia de masă, pe când în paradisul final omul este chemat la masa lui Hristos, numită, printre altele, de SFÂNTUL EFREM, *masa Împărăției*. Între cele două momente de început și de sfârșit nesfârșit, întâlnim mai multe „mese" cu importanță existențială, ontologică și eshatologică: masa de la Mamvri, unde Sfânta Treime S-a descoperit; masa de la Cana, unde Hristos a împlinit prima Sa minune la vedere; masa pe care Tatăl a pregătit-o pentru fiul său risipitor revenit la casa părintească (replică speculară, prin oglindă, la masa lui Avraam); masa de la Cina cea de taină, unde a fost instituită Euharistia; masa de la Emaus, unde Hristos înviat s-a descoperit lui Luca și Cleopa."[873]

După cum observăm, tema hrănirii și a mesei este recurentă în materialul scripturistic. Încă din Eden, apoi traversând întreaga istorie, această temă este aproape de inima omului, atât în dimensiunea ei fizică, dar și în dimensiunea ei spirituală. Elementul de noutate pe care-l aduce textul ține de hrana paradiziacă eshatologică. „Omul va continua să se hrănească și pe lumea cealaltă... Hrana paradiziacă este o răsplată pentru faptele bune dina ceastă lume. Astfel, în Eden, crengile pomilor vor da din belșug hrană pentru femeile careu au hrănit pe săraci în această lume. În același timp, alimentele paradiziace au proprietăți cu totul speciale. Fructele din rai sunt o comoară oferită culegătorului lor. Cel ce gustă din ierburile și tufele raiului întinerește. În rai se poate vorbi mai degrabă de a gusta decât de a mânca, căci o mică cantitate produce deja sațietate."[874]

Drept recompensă, credinciosul primește nu o hrană trupească (element fizic ce n-ar mai corespunde identității sale răscumpărate), ci o hrană paradisiacă. În

---

[871] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Hrana, Veșmântul...*, p. 218.
[872] Urmând hermeneutica SFÂNTULUI EFREM SIRUL, autorul continuă: „Pentru cei botezați, în care El a pus lumina Sa, Fiul Tatălui a pregătit un ospăț, la care toți sunt invitați. Ospățul lui Iisus este cast și frumos, spre bucuria porporului său. La masa sa, Hristos restaurează fecioria. La ospățul din rai, toți cei întristați vor fi odihniți de suferința lor." (Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 235)
[873] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, pp. 221-222.
[874] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, pp. 225-226. Prin detalii precum „femeile care au hrănit pe săraci în această lume" și „cel ce gustă din ierburile și tufele raiului întinerește", autorul face referire la *Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* a SFÂNTULUI EFREM SIRUL.

vederea acesteia, primește accesul la „pomul vieții”, prohibit după căderea protopărinților și care acum devine invitația supremă. Simbolic, arborele reprezintă „una dintre cele mai bogate și mai răspândite teme simbolice; simpla ei bibliografie ar putea alcătui o carte.”[875] Dintre acestea, pomul poate fi privit ca „simbol al vieții în continuă evoluție, în ascensiune spre cer”.[876] O altă perspectivă este dată de faptul că, întotdeauna, copacul „înlesnește comunicarea între cele trei niveluri ale cosmosului: cel subteran, prin rădăcinile ce răscolesc adâncurile în care se împlântă; suprafața pământului, prin trunchi și crengile de jos; înaltul, prin ramurile dinspre vârf, atrase de lumina cerului.”[877]

Tradiția iudaică oferă două interpretări complementare. Prima aparține „literaturii apocaliptice inspirate de Facerea 2,9; 3,23-24 și implică accesul eshatologic la pomul vieții în paradisul ceresc, o metaforă evidentă pentru moștenirea vieții veșnice. În iudaismul primar, paradisul era localizat într-o anume regiune a cerului... iar pomul vieții este prezentat într-un context foarte apropiat.”[878] Tot aici se integrează și profeția lui Iezechiel, mai ales atunci când descrie frumusețea pomului care cuprindea întregul pământ (31,2-9). A doua percepe „pomul vieții” ca pe „o metaforă a comunității alese. Această interpretare își face apariția în cartea Proverbe (în pasajele dependente de tradiția Facerii), unde *pomul vieții* este folosit ca o metaforă a vieții însăși (3,18 [citat din 4Mac 18,16]; 11,30; 13,12; 15,4). O altă origine posibilă a acestui concept sunt textele din Isaia 60,21 („În poporul tău vor fi numai drepți..., vlăstar pe care l-am sădit Eu...”) și Psalmi 1,2 („...va fi ca un pom...”). [Avem aici] motivul pomului cosmic, adică acel pom care unește fiecare parte a cosmosului prin creșterea lui ca și *axis mundi*.”[879] Pe lângă aceste variante, să remarcăm că iudaismul târziu a asociat pomul vieții cu Tora însăși, iar cel modern merge în aceeași direcție. Nădejdea eshatologică inițială, în care pomul vieții era proiectat într-un viitor providențial și cea legată de spiritul naționalist evreiesc a fost oarecum abandonată în favoarea unei autorități mult mai palpabile și imediat reprezentative: cea a Legii lui Moise.

---

875 J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, Artemis, București, 1995, p. 124.
876 J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, Artemis, București, 1995, p. 124.
877 „Avându-și rădăcinile înfipte în pământ și crengile înălțate spre cer, arborele este îndeobște socotit ca un simbol al raporturilor ce se stabilesc între pământ și cer. În acest sens, el are caracterul unui centru, ceea ce face ca *Arborele lumii* să fie sinonim cu *Axa lumii*... Figură axială, arborele reprezintă în mod firesc drumul ascensional pe care-l străbat cei ce trec din lumea vizibilului în cea a invizibilului... Este stâlpul central pe care se sprijină, în tradiția iudeo-creștină, templul sau casa, sau coloana vertebrală ce susține corpul omenesc, templu al sufletului. (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, Artemis, București, 1995, p. 126)
878 David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 152.
879 David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 153.

„Imagine a vieții și a nemuririi, dar și a pierderii iremediabile”[880], sintagma „pomul vieții” (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς) apare cu precădere în Facerea și Apocalipsa (excepție făcând patru referiri metaforice din Proverbe). În Apocalipsa însă, „pomul vieții este imaginea supremă a viitoarei splendori și a paradisului regăsit. Ultima lui apariție în biblie este în capitolul final, ca o parte din cetatea-grădină cu care culminează viziunea cerească: „Și mi-a arătat apoi râul și apa vieții, limpede cum e cristalul, și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al mielului. Și în mijlocul pieței din cetate, de o parte și de alta a râului, crește pomul vieții, făcând rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-și rodul; și frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor” (Apoc 22,1-2). Odată cu nimicirea morții, accesul la pomul vieții este restabilit.”[881]

Toate aceste detalii „denotă faptul că, din punct de vedere lingvistic și tematic, prin intermediul unor moduri de exprimare care ne trimit cu gândul la stări primordiale, paradisiace... [scrisoarea] creionează prezentul istoric al comunității Efesului, făcând cunoscută membrilor acesteia perspectiva plină de slavă, cea a vieții lui Hristos.”[882] În interpretarea creștină, pomul „e crucea lui Hristos cu douăsprezece ramuri, închipuind pe Sfinții ApostolI. Pomul, prin înverzirea sa, înseamnă trecerea din moarte la viață. Pomul mai înseamnă și viața creștinului. Pomul bun face poame bune, cel rău face poame rele, se taie și în foc se aruncă.”[883] Proeminentă este însă interpretarea pomului vieții ca însuși Hristos care se jertfește pentru omenire, oferindu-i astfel șansa de-a accede la împărăția lui Dumnezeu.[884]

---

[880] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 779.

[881] Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 779. Accesul la pomul vieții din paradisul etern reprezintă o temă recurentă și în gândirea primelor secole. Această înțelegere corespunde interpretărilor utilizate în literatura apocaliptică și care se inspiră din Facere 2,9; 3,23-24. Astfel, expresia este „o metaforă pentru bucuria vieții veșnice. În iudaismul timpuriu, paradisul era localizat în regiunea cerească (după cum observăm în expresia lui Pavel din 2Cor 12,2-3 comparată cu 2Enoh 8,1, unde paradisul este localizat în al treilea cer).” (D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 152) La modul general, în tradiția iudaică, se considera că numai sfinții pot avea acces la pomul vieții, păzit – potrivit Facerii – de heruvim cu sabie învăpăiată.

[882] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 98.

[883] Victor AGA, *Simbolistica biblică și creștină...*, p. 294.

[884] O astfel de interpretare hristologică o găsim la SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL când spune: „După cum vizitiul ține hățurile și conduce animalele cum știe și cum vrea, tot așa Domnul din înălțime conduce și călăuzește cele zidite din cer și de pe pământ, după cum El Însuși știe. El este în ceruri, așezat de-a dreapta slavei, și, totodată chivernisește cele de pe pământ, petrecând și sălășluindu-Se împreună cu toți sfinții. El este sus și, totodată, este jos. Este Dumnezeu și este și om. El este cel care este viu (Apoc 1.18) și El este Cel care a murit. El este Domnul tuturor și robul tuturor (Mc 10.44); este mielul (Apoc 5.6) și jertfa (Ef 5.2); este vițelul (Lc 15.23) jertfit și Arhiereul care jertfește; este Cel care pătimește (1Pt 2,21) și Cel fără de patimă. El este Mirele (Apoc 18.23) și el este mireasa [probabil în sensul că Biserica, mireasa Mirelui ceresc, este Trupul lui Hristos]. El este iatacul și cămara de nuntă. El este Raiul și pomul vieții (Apoc 2,7); este cetatea Ierusalimului, este templul (Apoc 21,22) și Sfânta Sfintelor.” (SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia 2*, în *Sfântul Macarie*

Sf. Ambrozie al Milanului stabilește o similitudine între „insuflarea inițială”, prin care omul este adus la existență, și „accesul la pomul vieții”, care nu face decât să asigure perenitate gestului creator. Prin urmare, „între insuflarea lui Dumnezeu și gustarea din pomul vieții nu există nicio deosebire și nimeni nu poate susține că omul poate dobândi pentru sine mai mult decât i-a fost oferit de bunătatea lui Dumnezeu.”[885] Cu toate că, datorită neascultării, protopărinților noștri le-a fost interzis accesul spre acest pom, el constituia – într-o continuitate a inocenței – opțiunea firească a omului.

Sf. Simeon Noul Teolog interpretează accesul la pomul vieții într-un sens mistic. „Binecuvântat ești, Doamne – exclamă imnul – binecuvântat ești, Singurele, binecuvântat ești, Cel milos până în măruntaiele Tale, cel ce ești mai presus binecuvântare, Cel ce ai pus în inima mea lumina poruncilor Tale și ai sădit în mine pomul vieții Tale și mi-ai arătat un alt rai întru cele văzute, gândit cu mintea întru cele simțite, gândit însă în simțire.”[886] Pomul devine centrul ființei în jurul căruia gravitează toate evenimentele existenței. Exterioritatea omului este conectată la această realitate inefabilă, primindu-și întreaga sevă din interior. Odată atingând această stare de har, credinciosul este capabil să intre în legătură cu ceilalți, să cultive o părtășie de înaltă calitate.

Pomul vieții se află, așa cum anunța textul Facerii, în „raiul lui Dumnezeu” (παραδείσῳ τοῦ θεοῦ). Substantivul παραδείσῳ apare de trei ori în Noul Testament: Lc 23,43; 2Cor 12,4 și Apoc 2,7. Acesta descrie, de cele mai multe ori, „locul în care vor ajunge cei morți într-o stare de binecuvântare, fiind echivalent cu conceptul de *cer*. În unele limbi, *paradisul* a fost tradus printr-un termen împrumutat, însă de cele mai multe ori este redat printr-o expresie echivalentă cu *acel loc minunat* sau chiar cu *acel loc minunat din cer*.”[887] Utilizarea termenului în finalul Scrisorii către Efes „reflectă mai îndeaproape contextul istoric al acestui termen, derivat dintr-un cuvânt vechi persan care înseamnă *grădină* sau *parc*. Din acest motiv, un anumit număr de comentatori sunt de părere că expresia poate fi tradusă prin *grădina lui Dumnezeu*.”[888] Deși nu găsim în textele Scripturii nicio descriere a raiului, este clar că „învățătura despre paradis și concepțiile pietății populare sunt strâns legate de

Egipteanul, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Epifanie de Salamina. Scrieri duhovnicești și omilii, trad. Maria-Iuliana Rizeanu, Florin Filimon și Pr. Ilie Toader, PSBsn 12, Basilica, București, 2014, p. 124)

885 SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre Rai*, în *Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, PSB 52, trad. pr. Prof. Teodor Bodogae, pr. Prof. Nicolae Neaga și prof. Maria Hetco, EIMBOR, București, 2007, p. 76.

886 SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnul 47*, în *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, intr. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 49.

887 G-ELNT, p. 4. Cu acest sens apare în afirmația lui Hristos adresată tâlharului, pe cruce: „Astăzi vei fi cu Mine în rai” (Lc 23.43).

888 G-ELNT, p. 4.

doctrina nemuririi sufletului care, la rândul ei, se inspiră din eshatologia Noului Testament."[889]

Conceptul de rai ce „a fost pierdut când Adam a fost izgonit din Eden, este acum redobândit prin lucrarea lui Hristos, noul Adam (Rom 5,14-16; 1Cor 15,45-48). Isus i-a spus criminalului crucificat că va fi cu el în rai (Lc 23,43) și Pavel știa pe cineva care a ajuns în paradis (2Cor 12,4). Consecutiv, Biserica proclamă că paradisul este un loc ce poate deveni accesibil."[890] De-a lungul primelor secole, Edenul pierdut a fost asociat, prin analogie, cu botezul, virginitatea și martirajul.[891]

În concluzie, trebuie să reținem imensa onoare ce i se face biruitorilor din Efes. Aflați într-o metropolă antică și expuși la ispite felurite, creștinii de aici sunt chemați să-și trăiască propriile convingeri și să apare necontenit adevărul. Se crede că, „această biserică a continuat să-L slujească credincioasă pe Dumnezeu timp de mai bine de 40 de ani."[892] Evident că, la scara întregii istorii creștine, această perioadă este atât de scurtă. Întreaga zonă a fost profund islamizată secole mai târziu, pentru ca astăzi creștinismul să fie practic inexistent.

2.2.2. Scrisoarea către Biserica din Smirna (2,8-11)

Alături de Efes, „prosperul oraș Smirna erau cele mai vechi două centre ale cultului imperial din provincia Asia. Deși era unul dintre cele mai vechi și mai importante orașe ale Asiei, Smirna, cu toate că a încercat, n-a reușit să obțină prestigiul pe care Efesul îl avea în epocă."[893] Cu toate acestea, orașul s-a remarcat prin

---

[889] H. BIETENHARD & C. BROWN, „Paradise", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, pp. 763-764.

[890] „Creștinii cred că paradisul a fost recâștigat și devine accesibil prin intrarea în Biserică. Creștinii trăiesc viața pe care Adam a trăit-o înainte de cădere. Putem descoperii aceste expresii extraordinare în scrierile care descriu viața creștină mai mult decât în cele care descriu doctrina. Este important să observăm, așadar, felu în care paradisul era înțeles în viața și credința creștinismului primar, înainte de a deveni un subiect al interpretării savante a textului biblic." (H. S. BENJAMINS, „Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church", în Gerard P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden, 1999 pp. 153-154)

[891] Prin botez, omul se întoarce în sens duhovnicesc la originile sale; prin virginitate, omul revine la statutul pe care la avut înainte de izgonirea din Rai; iar prin martiraj, omul trăiește acea stare de puritate inițială, acea inocență care-i conferă tot ceea ce pierduse prin neascultarea protopărinților. Pentru detalii vezi: H. S. BENJAMINS, „Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church", în Gerard P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Representations of Biblical Paradise...*, pp. 155-157. O altă analiză a elementelor botezului (nume, veșminte, solemnitate) pusă în legătură cu atmosfera paradisiacă este: Charles A. GIESCHEN, „Baptismal Praxis and Mystical Experience in the Book of Revelation", în April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, pp. 341-354.

[892] John F. WALVOORD, „Apocalipsa" în John F. WALVOORD, Roy B. ZUCK (eds.), *Comentariu al Noului Testament...*, p. 921.

[893] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 867.

cutezanța și demnitatea lui, reușind să fie o prezență pe harta Imperiului Roman de atunci.

Scrisoarea către Smirna face parte din categoria acelor scrisori ce „conține apreciere fără criticism”[894] (cealaltă fiind adresată Filadelfiei, 3,7-13). Biserica „este apreciată pentru un răspuns etic pozitiv la experiența persecuției și la suportarea sărăciei, greutăților și suferinței.”[895] Nu avem niciun reproș din partea Mântuitorului, nicio aluzie la vreo cădere morală sau de altă natură. Este, de asemenea, și cea mai scurtă dintre scrisorile Apocalipsei. Compusă, în traducerile moderne ale Bibliei, din patru versete, această scrisoare oferă un text succint, însă cu o densitate de idei invers proporțională. Avem aici o caracterizare unică a bisericii („dar ești bogat”), o referire acidă la falșii iudei („celor ce zic despre ei înșiși că sunt iudei și nu sunt”), dar și o prezicere a suferinței pentru Hristos („diavolul va să arunce dintre voi în temniță”). Aceste detalii asigură unicitatea scrisorii și ne obligă la analize exegetice inedite.

Craig R. Koester[896] propune o lectură chiastică a scrisorii. În acest caz avem (A) Introducerea cu Hristosul cel mort și înviat (v. 8); (B) Atenționarea privitoare la sinagoga lui satan (v. 9a); (C) Încurajarea de-a depăși frica (v. 10a); (B’) Atenționarea privitoare la întemnițarea unora (v. 10b); (C’) Încheierea cu promisiunea vieții și a izbăvirii din moartea a doua (vv. 10c-11). Miezul scrisorii îl reprezintă încurajarea Mântuitorului: „nu te teme de cele ce ai să pătimești” (v. 10a) care, după cum vom vedea, exprimă purtarea Sa de grijă.

Analizată din această perspectivă, Scrisoarea către Smirna reprezintă o consolare din partea Mântuitorului pe de o parte și o punere în gardă în ceea ce privește viitorul. Biserica se afla într-o situație tensionată – după cum vom vedea –, expusă prigoanelor de tot felul, într-un context neprietenos, ba chiar ostil. Demnitatea și curajul acestei comunități trebuiau dovedite în mijlocul adversității, într-o atmosferă încărcată de incertitudini și dezolare.

[1] Acestea zice Cel dintâi și Cel de pe urmă (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), Cel care a murit și a înviat (ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν). (v. 8);

Hristos se prezintă Bisericii din Smirna utilizând două sintagme între care se stabilește o relație antitetică. Astfel, „Cel dintâi și Cel de pe urmă” este pus în contrast cu „Cel care a murit și a înviat”. Avem, în prima ipostază, eternitatea Fiului lui Dumnezeu, iar, în a doua, omenitatea Lui. Cel dinainte de toți vecii, fără de început

[894] O. K. PETERS, *The Mandate of the Church...*, p. 18.
[895] O. K. PETERS, *The Mandate of the Church...*, p. 18.
[896] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 279.

și fără de sfârșit, este pus în aceeași propoziție cu Cel care a acceptat moartea trupească și a înviat, traversând astfel istoria umană, alături de ceilalți muritori. Analiza exegetică asupra acestei titulaturi va evidenția, din nou, hristologia înaltă pe care o găsim în aceste mesaje.

Prima ipostază, cea care descrie eternitatea lui Hristos stă sub titlul: „Cel dintâi și Cel de pe urmă” (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Sintagma ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος apare în alte două pasaje din Apocalipsa. Primul este anterior, ca parte din descrierea Hristosului Înviat de către Sf. Ap. Ioan: „Și când L-am văzut, am căzut la picioarele Lui ca mort. Și El Și-a pus peste mine mâna dreaptă, zicând: „Nu te teme; Eu sunt Cel-dintâi și Cel-de-pe-urmă” (Apoc 1,17).[897] Al doilea este în finalul cărții, unde ni se descrie cerul și pământul cel nou: „Eu sunt Alfa și Omega, Cel Dintâi și Cel de pe Urmă, Începutul și Sfârșitul” (22,13).[898] Analizate împreună, aceste trei ocurențe descriu divinitatea lui Hristos, preexistența și postexistența Sa în raport cu creația, capacitatea Sa de a transcende – temporal și spațial – totul. Hristologia propusă de SFÂNTUL APOSTOL IOAN este una superioară („de sus”), care subliniază divinitatea Fiului.

Potrivit lui David AUNE[899] există o legătură între aceste ocurențe și trei pasaje din cartea profetului Isaia: (1) *41,4*: Pe toate acestea, cine le-a lucrat și le-a făcut? El a chemat-o, Cel dintru’nceputul neamurilor o cheamă: Eu, Dumnezeu, Cel-Dintâi și celor viitoare: Eu sunt;[900] (2) *44,6*: Așa zice Dumnezeu, Împăratul lui Israel și Domnul Atotțiitorul, Cel ce l-a izbăvit: „Eu sunt Cel-Dintâi și Eu sunt de azi înainte; în afară de Mine nu este Dumnezeu”;[901] (3) *48.12*: „Ascultă-Mă Iacobe, și tu, Israele, cel pe care-l chem: „Eu sunt Cel-Dintâi și Eu sunt în veci”.[902]

Aparținând secțiunii Deutero-Isaia, aceste texte fac dovada unui Dumnezeu implicat personal în drama poporului Său. Prin *Întâiul și Ultimul*, Dumnezeu se legitimează față de poporul Său, conferindu-i încredere și speranță. Prinși adesea sub intemperiile istoriei, israeliții erau chemați să privească și să creadă în Dumnezeul cel adevărat ce se află dincolo de timp. Aceeași idee se reia și în sintagma de față,

---

[897] Afirmația are aici un rol pastoral. Cutremurarea teofanică pe care Sfântul Apostol Ioan îl trăiește este atenuată de cuvintele lui Hristos. Titlul pe care și-L împropriază Mântuitorul are valoare terapeutică, ridicându-l pe apostol.

[898] Aici nu mai avem o situați particulară – ca cea din prolog sau chiar din Scrisoarea către Efes –, ci o situație universală, cu implicații cosmice. Regenerată în chip desăvârșit, creația se întemeiază pe Hristosul cel veșnic, dar care va fi ținut în mâna lui întreaga istorie umană și o va fi dus la bun sfârșit.

[899] D. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 161.

[900] Pentru detalii exegetice vezi: Raymond C. ORTLUND jr., *Isaiah...*, pp. 258-261.

[901] Pentru detalii exegetice vezi: Raymond C. ORTLUND jr., *Isaiah...*, pp. 292-294.

[902] Pentru detalii exegetice vezi: Raymond C. ORTLUND jr., *Isaiah...*, pp. 319-320.

într-un context similar. Biserica din Smirna – cum vom observa – se afla într-o tensiune evidentă cu puterile vremii, iar ancorarea în Hristosul cel veșnic devenea un imperativ necesar.

„Dincolo de istoria lumii este istoria Fiului ca parte a vieții neîntrerupte a lui Dumnezeu. Este vorba despre istoria relațiilor dintre Tatăl, Fiul și Duhul.”[903] Precum Tatăl și Duhul sunt veșnici, Fiul de asemenea. În deplină comuniune cu Tatăl, Fiul precede creația și succedă istoria, oricât de imprevizibilă ar fi aceasta. Efemeritatea omului și a evenimentelor nu alterează în niciun fel existența și suveranitatea lui Hristos, ba dimpotrivă le evidențiază și mai bine. „Iisus ocupă poziția preeminentă în creație și înviere, restaurarea întregii creații a lui Dumnezeu (1Cor 15,20; Evr 1,6; Apoc 1,5).”[904]

Conceptul de „început” și „sfârșit” descrie „temeiul primordial al Creației lui Dumnezeu și momentul redactării Apocalipsei sunt o dovadă a faptului că hristologia Înălțării nu este o hristologie a adopțiunii, ci presupune și cuprinde preexistența și, desigur, și mijlocirea Creației. Dacă Dumnezeu și Iisus Hristos sunt numiți *Alpha și Omega*, caracterizarea trebuie înțeleasă de fiecare dată în același sens.”[905] Această „hristologie a Înălțării” este specifică sfârșitului de secol întâi, când creștinismul se afla în pragul marilor prigoane. Situația se înrăutățea vizibil, auspiciile erau tot mai sumbre. Divinitatea lui Hristos trebuia afirmată energic, în contrast cu ideologia imperială ce se dovedea tot mai agresivă.

Citând din William Ramsay[906] și Colin Hemer[907], David E. Aune afirmă că „smirnenii puteau recunoaște în această expresie o legătură cu istoria orașului. După cum știm, Smirna a fost distrusă de lidieni în anul 600 î.Hr., după care au urmat trei secole de restriște. Această perioadă s-a sfârșit prin refondarea Smirnei ca *polis*, puțin mai la sud de vechea așezare, de către Antigonus și Lysimachus (în anul 290 î.Hr.).”[908] Locuitorii orașului avuseseră experiența – trăită sau povestită – unei prăbușiri, dar și a unei renașteri. E posibil ca Domnul să fi utilizat acest detaliu pentru a se face mai bine înțeles. Așa cum în mica lor istorie au fost posibile asemenea răsturnări de situație și cum sfârșitul vestește mereu un alt început, la fel stau lucrurile și în ceea ce privește grija lui Hristos pentru Biserica Sa.

---

903 Ben WITHRINGTON III, „Cristolotie, I: Pavel”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 220.
904 Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (eds.), *Dicționar de imagini...*, p. 792.
905 Leo SCHEFFCZYK, *Dogmatica catolică*, vol. 4, trad. Wilhelm Tauwinkl, Sapientia, Iași, 2009, p. 162.
906 William M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, Aberdeen, 1904, pp. 269-270.
907 C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, pp. 61-64.
908 D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 161.

Însă Dumnezeul etern alege să lucreze la scara umanului și să-Și exprime voința la acest nivel. „O creație în timp și un sfârșit în timp al istoriei făceau parte din doctrina oficială a Bisericii, la fel ca și victoria lui Hristos asupra morții și a diavolului.”[909] El, care ține totul în mâinile Sale, Își exprimă voia prin Biserică. Aceasta Îl reprezintă într-o lume trecătoare și supusă greșelii, dar care își poate depăși această stare prin pocăință.

A doua ipostază, care descrie omenitatea lui Hristos, este pusă sub titlul: „Cel care a murit și a înviat” (ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν). Expresia „νεκρὸς καὶ ἔζησεν” este, spre deosebire de precedenta („Cel dintâi și Cel de pe urmă”), apogeul hristologic al scrisorii. Pentru cuvântul „mort” textul grecesc folosește un adjectiv (νεκρός – nominativ, singular, masculin), iar pentru cuvântul „înviat” un verb (ζάω -aorist, activ, indicativ, persoana a III-a, singular). Urmând structura gramaticală a afirmației, ea poate fi tradusă prin: „Cel mort și care a înviat” (pentru a păstra funcția adjectivală a primului cuvânt, respectiv funcția verbală a celui de-al doilea).

Expresia se referă explicit la evenimentul Răstignirii și Învierii lui Hristos. Acesta a însemnat „realizarea împărăției lui Dumnezeu pentru lumea întreagă. Până la Calvar, oamenii fuseseră învățați prin predică; după Calvar, au fost învățați prin învierea și înălțarea Sa. Principiul universalității a intrat atunci în vigoare. Moartea lui Hristos a fost aceea care a dărâmat zidul care îi despărțea pe iudei de păgâni, pentru a revela misiunea universală a lui Mesia, la care se făcuseră aluzii obscure în Vechiul Testament. A trebuit să existe Golgota pentru a face universală misiunea lui Hristos.”[910]

Moartea și Învierea lui Hristos sunt menționate ca o explicare a primordialității și finalității. Scriitorii Noului Testament au subliniat „că evenimentele mântuitoare ale lui Isus din Nazaret, adică misiunea Sa, moartea, învierea și înălțarea Sa au fost interpretate și direcționate în lumina evenimentelor pascale și postpascale... Așadar, era firesc pentru creștinismul primar, adică la începutul și la sfârșitul anunțului pascal, să-L vestească pe Iisus cel mort și pe Hristos cel înviat.”[911]

---

[909] J. PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 1, p. 169.

[910] Fulton J. SHEEN, *Viața lui Cristos*, trad. pr. Iosif Agiurgioaei, Sapientia, Iași, 2015, p. 224.

[911] „Foarte curând, toate așteptările și speranțele mesianice, de care anunțul creștin era intrinsec legat, vor fi supuse unui proces prelungit de trecere de la starea fluidă, normală pentru formele tradiționale, la cea transpusă în scris: este vorba, în primul rând, de scrierile celui de-al Doilea Testament, care se referă la misiunea unică și irepetabilă a lui Iisus pe acest pământ. Cu alte cuvinte, cel care acum era vestit lumii, adică *Hristos*, nu era altul decât Iisus din Nazaret, evreul care S-a născut și a trăit în Israel, a acționat în Israel și a fost trimis la fiii lui Israel. În același timp, Dumnezeul lui Iisus este Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov. Astfel, continuitatea între Vechiul și Noul Testament este asigurată prin persoana plină de taină a lui Hristos Pe de altă parte, în Iisus din Nazaret se găsește unsul lui Dumnezeu cu toate atributele Sale, care S-a făcut cunoscut lumii,

Dincolo de realitatea textuală, imaginea este comparabilă cu experiența celor din Smirna. „Biserica din Smirna era o comunitate persecutată, iar scrisoarea vine de la Cel Suveran, care a murit și iarăși a înviat. Precum El a fost biruitor asupra morții, și ei vor face față martirajului, nădăjduind cu credință în viața veșnică.”[912] Menționarea celor două ipostaze – a morții și a învierii – are așadar un rol pedagogic. Precum Hristos a trecut prin moarte spre înviere, ei, urmașii Lui, vor urma același itinerar. Dincolo de martiraj se află învierea și răsplătirile viitoare, care nu mai țin de realitatea terestră. Aceste binecuvântări ultime nu mai sunt supuse capriciilor omenești, nu mai depind de factori arbitrari. Ele sunt administrate în mod suveran de către Hristos care, El însuși, a trecut prin fiecare etapă.

În general în textul Apocalipsei, dar în special în această scrisoare, Hristos „este prezentat mai ales ca Stăpân definitiv al istoriei, al cărei miez adevărat se dezvăluie și se va dezvălui prin lupta pentru cinstirea și adorarea lui Dumnezeu și a Mielului în opoziție cu autoidolatrizarea puterilor pământești care se etalează cu forță, dar în cele din urmă sunt învinse.”[913] „Înviat” înseamnă *pentru totdeauna viu*, Cel care este existența însăși fără de care nimic n-ar putea să ființeze. Proclamarea învățăturii despre Înviere devine așadar parte din dogmatica creștinismului primar, dar și din spiritualitatea practică a acestuia.[914]

[2] Știu necazul (θλῖψις) tău și sărăcia (πτωχεία) ta, dar ești bogat (πτωχεία), și hula (βλασφημία) din partea celor ce zic despre ei înșiși că sunt iudei, și nu sunt, ci sinagogă a Satanei (συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ). (v. 9);

Fragmentul se deschide cu același οἶδά („știu”) prezent în toate cele Șapte Scrisori, întotdeauna după ce Hristos se recomandă pe Sine. În acest caz, prin acest

---

descoperindu-se mai întâi primilor creștini de la Ierusalim.” (Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, Polirom, Iași, 2003, pp. 204-206)

912 R. H. MOUNCE, *The Book of...*, p. 92.

913 A. ZIEGENAUS, *Isus Cristos: plinătatea mântuirii: cristologie și soteriologie*, trad. Wilhelm Tauwinkl, în *Dogmatica catolică*, ediția a II-a, vol. 4, Sapientia, Iași, p. 157.

914 Reflectând asupra vieții Bisericii Primare, Sf. Iustin Popovici se întreba retoric: „Dacă credința creștină nu era credința Domnului Hristos, Care a înviat și, prin urmare, a Celui care este veșnic viu și dătător de viață, cum i-ar fi însuflețit pe mucenici pentru mucenicie, pe mărturisitori pentru a da mărturie și pe sfinți pentru a lucra sfințenia?”[914] Învierea Domnului este, așadar, o necesitate ontologică și spirituală. Dacă până la acest moment moartea guvernase nestingherită întreaga istorie, prin înviere, Hristos a schimbat radical această stare de fapt. Ridicarea din mormânt a Fiului lui Dumnezeu nu se adaugă ca o minune la alte minuni, ci le încununează pe toate acestea, oferindu-le sensul ultim. Pentru că, „dacă n-ar fi fost Învierea lui Hristos, Creștinismul nu ar fi existat: Hristos ar fi fost primul și ultimul creștin care Și-ar fi dat duhul pe cruce, și dimpreună cu El s-ar fi stins și ar fi murit lucrarea și învățătura Sa. De aceea, Învierea lui Hristos, la măsura, profunzimea și cuprinderea divino-umană de pretutindeni, este pentru Creștinism „Alfa și Omega” (Apoc 1,8).” (SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Abisurile gândirii și simțirii umane...*, p. 85)

verb („știu") ni se introduc trei caracteristici ce se află într-o strânsă legătură și care descriu situația în care se găsea Biserica din Smirna: *necazul, sărăcia, hula*. Din punct de vedere gramatical, acestea sunt substantive de gen feminin, formulate la acuzativ singular.

Prima caracteristică este: „necazul" (θλῖψις). Substantivul θλῖψις se referă la „probleme care implică suferință directă."[915] Textul Noului Testament utilizează termenul în situații dintre cele mai variate. Avem referiri la suferința produsă de prigoană (Mt 13,21; 24,9; 24,29; Mc 13,19; 13,24; FAp 11,19; 20,23; Rom 5,3; 8,35; 2Cor 1,8; Ef 3,13; Fil 1,17; Col 1,24; 1Tes 1,6; 3,3; 3,7; 2Tes 1,4; Evr 10,33), la cea legată de pedeapsă (Rom 2,9; 2Tes 1,6), dar și la necazuri în general (In 16,33; FAp 7,10; 14,22; Rom 12,12; 1Cor 7,28; 2Cor 1,4; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; 8,2; Fil 4,14; Iac 1,27). În Apocalipsa, θλῖψις este folosit de cinci ori. Prima ocurență descrie suferința Sf. Ap. Ioan de pe insula Patmos (1,9), în timp ce următoarele trei aparțin scrisorilor (două ocurențe în Scrisoare către Smirna – 2,9; 2,10; una în Scrisoarea către Tiatira – 2,22). Ultima ocurență o regăsim în 7,14 unde unul dintre bătrâni rostește: „aceștia sunt cei ce vin din strâmtorarea (θλῖψις) cea mare...".

După cum reiese din ocurențele de mai sus, noțiunea de necaz era legată, în primul rând, de suferința pentru Hristos. Sfinții Apostolii și ucenicii acestora nu puneau la socoteală micile necazuri personale, considerându-le inerente. Lectura Noului Testament lasă impresia că singurul necaz legitim este prigoana, fapt care-l putem intui și în cazul Bisericii din Smirna. Deși nu este menționat, suntem îndreptățiți să credem că este vorba de conflictul între creștini și un anumit tip de iudei, care vor fi menționați ulterior.

A doua caracteristică este „sărăcia", menționată în text prin sintagma: „sărăcia ta, dar ești bogat" (τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος). Substantivul πτωχεία se referă la „starea de a avea posesiuni insuficiente."[916] Πτωχεία apare în alte două locuri în Noul Testament: 2Cor 8,2 și 8,9. Prima ocurență descrie sărăcia crasă a creștinilor din Macedonia care, „în multa lor încercare de necaz, prisosul bucuriei lor și sărăcia (πτωχεία) lor cea adâncă au sporit în bogăția dărniciei lor" (2Cor 8,2). A doua se referă la smerenia lui Hristos pentru omenire: „cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia (πτωχεία) Lui să vă îmbogățiți" (2Cor 8,9). Urmărind textele auxiliare, ne întrebăm pe bună dreptate este la ce tip de sărăcie se referă scrisoarea. Este vorba de sărăcie la propriu (materială) sau la figurat (spirituală)? Observând însă continuarea – „dar ești bogat" – este legitim

[915] G-ELNT, p. 242.
[916] G-ELNT, p. 563.

că credem că este vorba de o sărăcie materială. Este foarte posibil ca Biserica din Smirna să fi trecut – din considerente pe care textul nu ni le oferă – printr-o perioadă de lipsuri. Acestea, coroborate cu alte formă de suferință emoțională, puteau deprima comunitatea și puteau s-o timoreze în raport cu propria misiune.

David E. Aune[917] consideră că „sărăcia” menționată în text poate avea patru sensuri: „(1) Creștinii smirneni reprezentau clasa cea mai de jos din societate (1Cor 1,26; Iac 2,5); (2) Creștinii fuseseră avuți, doar că li se confiscase averea din cauza credinței lor în Hristos; (3) Ei ajunseseră la limita sărăciei datorită punerii în comun a bunurilor (2Cor 2.8); (4) Faptul că nu s-au compromis într-un mod idolatru a condus la o serie întreagă de privațiuni din partea societății păgâne.”[918] Deși autorul optează pentru a patra variantă (cea a privațiunilor multiple), alți comentatori – precum Craig R. Koester[919] – consideră că putem lua în calcul până și confiscarea totală a averilor. Este foarte posibil ca acest lucru să se fi datorat denunțului falșilor iudei sau datorită refuzului acestor creștini de-a aduce ofrande zeităților greco-romane.[920]

„Necazul” și „sărăcia” sunt puse în relație cu πλούσιος („bogat”) a cărui sens primar trimite către posesia de bunuri. Noul Testament utilizează des conceptul de bogăție, cu precădere în sensul ei propriu. Citim despre oameni reali sau personaje de parabolă care posedau bunuri materiale și alcătuiau astfel o categorie privilegiată (Mt 19,23; 27,57; Mc 10,25; 12,41; Lc 6,24; 12,16; 14,12; 16,1; 18,23; 19,2; 21,1; Iac 1,10; 2,5; 5,1), însă care cel mai adesea erau necredincioși sau insensibili. Avem, de asemenea, și bogăția unică a lui Hristos (2Cor 8,9) pe care o împarte cu noi prin oferirea harului. În sens figurativ, bogăția apare în cartea Apocalipsa mai întâi într-o conotație pozitiv-spirituală (2,9), apoi într-o conotație ironic-negativă, când Domnul mustră Biserica din Laodiceea (3,17). Celelalte două ocurențe ale cărții trimit de asemenea spre bogăția materială (6,15; 13,16), indicând soarta celor avuți, dar care vor avea parte de suferințe eshatologice fără precedent.

În cazul Bisericii din Smirna, „bogăția se referă, în primul rând, la o abundență a credinței. Aceia care erau săraci din punct de vedere economic, se puteau considera

---

917 David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 161.

918 Autorul opinează că prima variantă este total improbabilă, a doua și a treia puțin probabilă, în vreme ce a patra pare a fi plauzibilă: creștinii sufereau privațiuni datorită statorniciei lor în credință.

919 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 274.

920 Presiunea morală ce se exercita asupra creștinilor de către cultul imperial, dar și pedepsele care decurgeau din neconformare sunt reluate, sub formă de avertisment, în Apoc 18,4: „Și am auzit un alt glas din cer zicând: ieșiți din ea, poporul Meu, ca să nu vă faceți părtași la păcatele ei și să nu fiți loviți de pedepsele sortite ei.” În acest caz este vorba de cetatea Babilonului care, prin idolatria ei, reprezenta o permanentă ispită. În cazul unei abdicări din partea creștinilor, aceștia intrau sub incidența pedepsei divine care era, de departe, mult mai drastică decât orice formă de prigoană ce-ar fi suferit-o în caz contrar.

bogați în ceea ce privește posesiunile non-materiale și care constau în virtute și înțelepciune, har (Ef 1,7; 2,7) sau fapte bune (1Tim 6,18). În al doilea rând, credincioșia are promisiunea binecuvântărilor veacului ce are să vină, când cei credincioși vor moșteni viața în Noul Ierusalim (Apoc 21,7)."[921]

Necăjită și săracă, această comunitate avea totuși din abundență. Suprapunerea celor două planuri – material și spiritual – este fascinantă. Creștinii nu trebuiau să fie complexați din cauza eventualelor neajunsuri, nici din cauza unei influențe reduse, ci să ia toate acestea drept provocări pentru viitor. Hristos cheamă la o redescoperire a demnității și a mărturiei. În plin sincretism greco-roman, printre învățături de tot felul, Biserica din Smirna trebuia să rămână fermă și încrezătoare.

A treia caracteristică este „hula/blasfemia", adică: „hula din partea celor ce zic despre ei că sunt iudei și nu sunt, ci sinagogă a satanei" (βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ). Propoziția descrie o altfel de prigoană decât cea venită din partea lumii păgâne, și anume cea de sorginte evreiască. Această categorie este alcătuită din cei care „zic despre ei că sunt iudei și nu sunt", aducându-ne aminte de o sintagmă similară aplicată falșilor apostoli (în cazul Bisericii din Efes – 1,2f). Falșii iudei sunt declarați „sinagogă a satanei", o noțiune care va fi reluată și în cazul Scrisorii către Filadelfia (3,9) și care sugerează derapajul moral și spiritual al acestei comunități.

„Forța comunității evreiești din Smirna este bine atestată" – conclude Craig S. Keener[922]. Aceasta devenise suficient de puternică din punct de vedere economic, având o influență considerabilă în oraș. Intuim că, pe lângă această poziție privilegiată, acești evrei manifestau un legalism aparte, dublat de un naționalism feroce. Este plauzibil, așadar, ca să se fi simțit lezați de atașamentul creștin față de promisiunile Vechiului Testament și, în general, de atitudinea pioasă a Bisericii față de această parte a Scripturii. Adversitatea de care va fi avut parte Biserica din Smirna venea tocmai din direcția unui iudaism fanatic, a unor adepți riguroși ai cultului mozaic.[923]

---

[921] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 274. Autorul stabilește o legătură ideatică între acesta pasaj și întrebarea retorică a Sfântului Apostol Iacov: „Au nu Dumnezeu i-a ales pe cei ce sunt săraci în ochii lumii, dar bogați în credință și moștenitori ai Împărăției pe care a făgăduit-o El celor ce Îl iubesc?" (Iac 2,5; cf. Lc 6,20; 12,21; 2Cor 6,10; 8,9).

[922] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 868.

[923] Charles E. HILL stabilește o legătură între această sinagogă a satanei și fiara a doua din Apoc 13.1-18. Spre deosebire de prima, care reprezintă puterea politică totalitară, aceasta reprezintă „aparatul propagandistic, profetic/religios care servea la legitimarea statului anticreștin și dorințelor acestuia. Împuternicirea imediată a acestei fiare a doua poate fi observată în aristocrația romană, preoțimea păgână și acelei „sinagogi a lui Satan" (Apoc 2,9; 3,9) care susține Roma în persecutarea creștinilor. Descrierea justifică viziunea potrivit căreia fiara este o parodie blasfemiatoare a lui Hristos și fiara din pământ (sau profetul mincinos, cum va fi numit mai târziu) este o parodie blasfemiatoare a

Avem aici un contrast puternic între situația Bisericii din Smirna și batjocora pe care o îndura. „Acest oraș port era cunoscut pentru cultura, bogăția și frumusețea lui, dar urmașii lui Iisus erau prigoniți. Fiindcă se considerau drept moștenitori ai promisiunilor lui Dumnezeu făcute lui Israel, aceștia erau denunțați de o sinagogă locală. Cu toate că Iisus îi izbăvise cu sângele Său, acum ei trebuiau să facă față întemnițării și poate chiar să-și verse sângele pentru Evanghelie (v. 10). Pentru a încuraja comunitatea, mesajul operează totuși cu un paradox evident: creștinii aparent sunt săraci dar, de fapt, sunt atât de bogați. Cei care-i denunță sunt iudei dar, în realitate, nu sunt; moartea pentru credință pare o înfrângere, dar ea este o victorie."[924]

Devine evident că avem de-a face cu o ramură bine consolidată a evreilor militanți, care priveau răspândirea creștinismului ca un pericol; iar asumarea promisiunilor veterotestamentare de către Biserică, urmarea anumitor practici de factură iudaică și atenția aparte pe care creștinismul o acorda personajelor din istoria evreilor constituiau o serioasă provocare în mintea lor. Craig R. Koester[925] amintește încă două interpretări care au circulat de-a lungul vremii și care, deși sunt neplauzibile, merită amintite. Prima sugerează că acești iudei neautentici ar fi, de fapt, simpatizanți ai iudaismului dintre neevrei. Argumentul este tocmai simpatia pe care unii o aveau față de practicile iudaice, chiar asumarea lor parțială, însă într-un mod superficial și neconcludent. A doua sugerează că acești iudei neautentici ar fi, de fapt, non-creștini, fără nicio legătură cu credința, deoarece Sf. Ap. Ioan considera pe drept iudeu numai pe acela care crede. Fragile și contradictorii, aceste două interpretări trebuie privite cu reținere mai ales din considerente logice: Mântuitorul nu a fi utilizat un registru atât de ermetic, vorbind despre iudei în condițiile în care ar fi dorit să se refere la neevrei.

Etnonimul „iudeu" mai apare și în Scrisoarea către Filadelfia (3,9) și, în ambele situații, „Sfântul Ioan neagă calitatea de iudeu a acestora. Acest titlu de cinste care însemna mai mult decât naționalitatea, fiind mai degrabă o etichetă religioasă... Astfel, Sfântul Ioan Teologul îi scrie Bisericii din Smirna că a aflat despre acei membrii ai ei care, deși susțin că aparțin poporului lui Dumnezeu, de fapt îl hulesc, nefăcând parte din acesta."[926] Deși este el însuși de origine evreiască – „fapt care reiese și din tropismul lingvistic de factură ebraică al limbii elene pe care acesta îl întrebuințează, din cunoașterea perfectă de către Sfântul Ioan Teologul a gândirii teologice iudaice (biblic și nu numai) și din respectul profund al acestuia față de istoria sfântă a Israelului

Duhului Sfânt." (Charles E. HILL, „Revelation", în Michael L. KRUGER (ed.), *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized*, Crossway, Wheaton, 2016. p. 943)

[924] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 278.

[925] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 275-276.

[926] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 366.

și față de personalități care au jucat un rol de seamă în aceasta”[927] – autorul manifestă o atitudine tranșantă față de ipocrizia acestora.[928]

Ceea ce surprinde în text e asocierea *sinagogii* cu „Satan” (Σατανᾶς) prin construcția: συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ, unde substantivul „Satan” are funcția de genitiv pe lângă nominativul „sinagogă”. Urmând semantica ebraică și aramaică, „satan” înseamnă „adversar” și reprezintă „cel mai uzual nume propriu al Diavolului.”[929] Cărțile Noului Testament utilizează acest nume în contexte polemice și pastorale. Sintetizând, găsim această titulatură în unele dintre situațiile, discursurile și aprecierile Mântuitorului. Așa i se adresează Diavolului la ispitire (Mt 4,10), dar și lui Petru care, pentru moment, nu înțelege taina patimii Sale (Mt 16,23; Mc 8,33). Satan este menționat și în polemicile cu fariseii (Mt 12,26; Mc 3,23; Lc 11,18), dar tot el fură sămânța Cuvântului din inima omului este numit „Satan” (Mc 4,15) și îi supune pe ucenici marii cerneri (Lc 22,31). Chiar suferința de 18 ani a femeii gârbove este pusă de Iisus pe seama unei legături a lui Satan (Lc 22,31); așa cum Sf. Luca consideră că tot Satana a intrat și în Iuda Iscarioteanul de l-a putut vinde pe Mântuitorul (Lc 22,3). Sf. Ap. Pavel (în exclusivitate, potrivit epistolelor neotestamentare) folosește și el titulatura de „Satan” în anumite situații. Scriind creștinilor din Roma, apostolul îi asigură că Dumnezeu va zdrobi sub picioarele lor pe Satan (Rom 16,20), asigurare pe care le-o face și celor din Tesalonic (2Tes 2,9). Celor din Corint le atrage atenția „să nu se lase covârșiți de Satana” (2Cor. 7,5), care merge până acolo de se preface în înger de lumină (2Cor 11,14). Satan este cel care-i ispitește pe soți spre desfrâu (1Cor 7,5), iar un înger de-al lui continuă să-l necăjească printr-un țepuș (2Cor 12,7). Pe mâna Satanei i-a dat și pe Imeneu și Alexandru (1Tim 1,20), cum la fel îi îndeamnă pe corinteni în privința celui desfrânat (1Cor 5,5). Tot Satan le-a abătut pe unele dintre văduvele tinere de pe calea credinței (1Tim 5,15), așa cum l-a împiedicat pe apostol să-i viziteze pe tesaloniceni (1Tes 2,18). Atât în cazul lui Iisus – care se împotrivește lui Satan – cât și în cazul Sf. Ap. Pavel care îl amintește în ipostaze variate, adversitatea este întotdeauna evidentă. Titlul „Satan” îl descrie pe Diavol

---

927 Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 360.

928 „S-ar putea spune că atitudinea sa este dictată de mai mulți factori. Primul ar fi intenția autorului de a trimite puterii religios-politice romane care, foarte probabil, nu putea face diferența între iudei și creștini, mesajul conform căruia drumurile celor două religii se despărțiseră pentru totdeauna. Foarte probabil că același lucru ar fi fost urmărit și de Sfântul Ioan și în ceea ce privește legătura Bisericii cu gnosticii, eretici care, chiar și la mijlocul secolului al II-lea, erau deseori confundați de puterea romană cu creștinii, fiind considerați deopotrivă cu aceștia ca fiind nesupuși. Cel de-al doilea factor, la fel de important însă ca primul, are legătură toți cu creștinii, scopul lucrării Sfântului Ioan fiind acela de a-i apăra și de a-i fortifica pe aceștia pentru a putea supraviețui mediului iudaic și eretic ce se manifesta, dușmănos, împotriva lor.” (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 364)

929 G-ELNT, p. 829.

într-o permanentă opoziție cu Hristos și cu urmașii Lui, o opoziție care va continua să se amplifice în vremurile finale.

În Apocalipsa, Diavolul apare ca *Satan* de șapte ori: 2,9; 2,13; 2,24; 3,9; 12,9; 20,2; 20,7. Primele patru ocurențe sunt din cele Șapte Scrisori (Smirna, Pergam, Tiatira și Filadelfia) și se referă, succesiv, la sinagoga, scaunul, adâncurile și, din nou, sinagoga Satanei. Celelalte asociază pe Satan cu balaurul cel mare (12,9; 20,2), care va fi dezlegat la sfârșitul miilor de ani (20,7), pentru a avea ultima lui ofensivă înainte de anihilarea totală. Acționând în moduri diferite, Satan poartă ofensiva împotriva Bisericii pe toate fronturile. După cum vom vedea analizând textele respective, întotdeauna el se deghizează cu multă perversitate, încercând să ademenească pe cei care s-au întors la Dumnezeu.

„Sinagoga Satanei” (συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ), alcătuită din falșii iudei menționați în text, ar trebui interpretată în contextul mai larg al eclesiologiei Sf. Ap. Ioan. „Comunitatea ioaneică trăia la granițele iudaismului. Biserica lui Ioan era eterogenă: evreii care au pătruns în lumea greacă trăiau alături de grecii care cunoșteau în mică măsură Vechiul Testament. Legătura dintre ei stătea în loialitatea fermă față de Isus, Mesia, iar Ioan era conducătorul lor. Și totuși, pentru că Ioan și „mesajul creștin” își avea sursa în iudaism, era natural ca această comunitate să trăiască în apropierea sinagogilor din oraș. De fapt, în acest context al relației cu sinagoga a fost propusă ideea comunității ioaneice.”[930] Această apropiere tipic ioaneică dintre iudaism și creștinism – bazată pe biografia și lucrarea lui Ioan – a fost, de fapt, o încercare din punct de vedere dogmatic. „În primele zile ale sale, adunarea lui Ioan a simțit că era împresurată: inamicii din afară, îndeosebi cei din sinagogă, erau în polemici cu ea.”[931]

Așa cum sugeram, această apropiere a generat invidia iudaică și posibilele denunțuri venite din partea unei anumite sinagogi sau chiar a întregii comunități evreiești. Paul B. Duff[932] atrage atenția că, deși multă vreme se credea că avem de-a face evrei ultraconservatori care prigoneau creștinismul, interpretarea recentă consideră că, pe de o parte, avem de-a face cu oponenți din interiorul comunității din Efes (și

---

[930] Această atitudine față de iudei și mai ales față de aceia care încalcă tradiția se observă inclusiv în cazul evangheliei. „Evanghelia după Ioan este un derivat al lucrării lui Ioan. Din acest motiv evanghelia aceasta, în repetate rânduri, își ancorează mesajul în mărturia „oculară” a lui Ioan (Ioan 19.35; 20.24). Textul acesteia ne vorbește, bineînțeles, despre Isus, dar încadrarea mesajului ne vorbește despre autor și audiența acestuia. Aceasta explică de ce, de exemplu, evanghelia face mereu referire la „iudei” (de 64 de ori) ca și cum ar fi oponenții Bisericii (nici Pavel, nici Luca nu descriu în acest ton).” (G. M. BURGE, „Ioan, epistolele lui”, în Daniel G. Reid (ed.), în *Dicționarul Noului Testament*..., p. 662)

[931] G. M. BURGE, „Ioan, epistolele lui”, în Daniel G. REID (ed.), în *Dicționarul Noului Testament*..., p. 662.

[932] Paul B. DUFF, „The Synagogue of Satan: Crisis Mongering and the Apocalypse of John”, în David L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, pp. 147-148.

Filadelfia – 3,9) și, pe de altă parte, cu cei descriși prin termeni ca: „Izabela” sau „nicolaiții”. Această asociere, deși recentă, este totuși greu de susținut comparată cu cea – mult mai logică – în care iudeii sunt înțeleși ca evrei practicanți și care se situau pe o poziție de adversitate în raport cu mișcarea creștină.[933]

Aceștia rosteau împotriva Bisericii din Smirna cuvinte disprețuitoare. Pentru substantivul „hulă” se folosește βλασφημία, tradus inclusiv prin „blasfemie” sau „acuză”. Gestul se referă la „a vorbi împotriva cuiva într-o manieră denigratoare sau injurioasă, afectându-i în felul acesta reputația (se aplică atât în relația cu oamenii, cât și cu divinitatea).”[934] Cuvântul apare „relativ rar în LXX (de 22 de ori, predominant în 2Macabei)... [majoritatea ocurențelor descriind] disprețul direct sau indirect față de majestatea lui Dumnezeu și, cu mici excepții, se referă la blasfemia pe care dușmanii o adresau poporului lui Israel.”[935] Cuvinte din grupul lingvistic βλασφημεω „se regăsesc în Noul Testament de 56 de ori (ca verb de 34 de ori), fără a fi concentrate într-un mod deosebit într-o anumită carte.”[936]

La fel ca în versiunea greacă a Vechiului Testament, termenul este folosit și în Noul Testament cu același sens: blasfemia împotriva lui Dumnezeu. „Acest păcat împotriva majestății lui Dumnezeu poate să conțină blasfemie împotriva lui Dumnezeu însuși (FAp 6,11; Apoc 13,6; 16,11), împotriva numelui Său (Rom 2,24; 1Tim 6,1; Apoc 16,9), împotriva Cuvântului lui Dumnezeu (Tit 2,5) sau împotriva îngerilor lui Dumnezeu (2Pet 2,10).[937] Scrierile neotestamentare mai utilizează termenul și în alte împrejurări cum ar fi: hula împotriva Duhului Sfânt (Mt 12,31; Mc 3,29); hulele

---

[933] Acestui tip de iudei li se adresează Sfântul Iustin Martirul și Filozoful prin cuvintele: „neamul acesta nefolositor, neascultător și necredincios”, care L-au mâniat mereu pe Dumnezeu prin idolatrie și, spre deosebire de neamuri, din rândul cărora unii s-au pocăit, ei au continuat să alunece în apostazie. Situația conflictuală la care s-a ajuns, după ce creștinismul primar a luat avânt, în ciuda noutății lui, a transformat pe alocuri iudaismul într-un opozant declarat. În această notă trebuie să citim chemarea adresată lui Tryfon: „Căci ar fi frumos ca, încredințându-vă de cuvintele Scripturii, să vă circumcideți împietrirea inimii, întrucât circumciderea trupească pe care voi o aveți, o aveți nu datorită vreunei idei înnăscute în voi, fiindcă ea v-a fost dată vouă ca un semn, iar nu ca o lucrare de îndreptățire, după cum ne silesc să înțelegem cuvintele Scripturii. Deci, mărturisindu-L împreună cu noi, ca Fiu al lui Dumnezeu, nu-L ocărâți și nici, încrezându-vă în învățăturile fariseilor, nu-L luați în derâdere pe împăratul lui Israel, după rugăciune, așa cum vă învață căpeteniile sinagogilor voastre să faceți.” (SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialogul cu Tryfon*, trad. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, EIBMBOR, București, 1980, p. 245)

[934] G-ELNT, p. 433.

[935] H. WÄHRISCH & C. BROWN, „Revile”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 341. Exemple de blasfemie: regele Asiriei care ocărăște pe Israel (4Rg 19,4); când Israel este atacat și Yahve este blasfemiat (2Mac 8,4; 9,28; 10,4); edomiții care blasfemiază când cade Ierusalimul (Iez 35,12).

[936] H. WÄHRISCH & C. BROWN, „Revile”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 342.

[937] H. WÄHRISCH & C. BROWN, „Revile”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 342.

inimii necredincioase (Mt 15,19; Mc 7,22; Ef 5,31; Col 3,8; 1Tim 6,4); acuzația de hulă adresată lui Iisus (Mt 26,65; Mc 14,64; Lc 5,21; In 10,33). Termenul se reia în cartea Apocalipsei în pasaje precum: 13,1 (numele de hulă ale fiarei); 13,5 (cuvintele de hulă ale fiarei) și 17,3 (hulele desfrânatei celei mari).

Într-un mod cu totul inedit este legătura pe care Noul Testament o stabilește între „hulă" și recunoașterea mesianității lui Iisus. Sub acest aspect, „blasfemiatorii reali sunt aceia care resping oficiul mesianic al lui Iisus și-L disprețuiesc (Mt 27,39; Mc 15,29; Lc 22,65). [Prin contrast], Biserica lui Hristos și membrii ei depun mărturia lui Hristos însuși și suferă orice adversitate îndreptată împotriva Lui (1Pet 4,4; Apoc 2,9).[938]

Aceste blasfemii venite din partea iudeilor nu sunt altceva decât ecourile celor menționate în Faptele Sfinților Apostoli. În sinteza lui Jean Daniélou[939], Sfântul Evanghelist Luca identifică trei confruntări între iudei și creștini, în acea perioadă de început a Bisericii. Primul, atunci când Sfinții Apostoli Petru și Ioan sunt surprinși de către preoți în templu, predicând (4,1-2). Sunt arestați și anchetați, pentru a fi, în cele din urmă, eliberați (4,3-23). Al doilea, când apostolii sunt arestați de către șeful templului (5,17) și, după audierea în Sinedriu, sunt eliberați din nou. „Această dublă eliberare atestă că ura marilor preoți și saduchei împotriva creștinilor nu era împărtășită de celelalte partide reprezentate în Sinedriu."[940] Al treilea este legat de persecuția din partea casei lui Ana. „Acesteia, înainte de Paștele din anul 41, îi cade victimă unul dintre Sfinții Apostoli, Iacov fratele lui Ioan și tot atunci Petru a fost arestat. Aceiași oameni sunt vizați și cauza trebuie să fie aceeași. După 12,1, inițiativa venea de la Irod Agrippa I."[941]

Disprețul virulent venit din partea falșilor iudei reprezintă proba de foc a comunității. Pe lângă neajunsurile de ordin material și alte inadvertențe de traseu, adversitatea aceasta vlăguia Biserica din Smirna de puteri. Cu atât este mai consolatoare afirmația „știu", venită de pe buzele Mântuitorului. Faptul că acest lucru este cunoscut de Dumnezeu aduce liniște și siguranță.

[3] Nu te teme (φοβέω) de cele ce ai să pătimești (πάσχω). Căci iată, diavolul (διάβολος) va să arunce dintre voi în temniță, ca să fiți ispitiți (πειράζω), și veți avea un necaz de zece zile (θλῖψιν ἡμερῶν δέκα). Fii credincios (πιστός) până la moarte și îți voi da cununa vieții (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς). (v. 10);

---

938 H. WÄHRISCH & C. BROWN, „Revile", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 343.
939 Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, pp. 12-13.
940 Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 12.
941 Jean DANIÉLOU, *Biserica primară...*, p. 13.

Secvența pune în gardă Biserica din Smirna asupra unui supliciu iminent, generat probabil de denunțurile falșilor iudei. Este vorba de un necaz ce va dura zece zile ce trebuie întâmpinat cu nădejde: „nu te teme de cele ce ai să pătimești” (μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν). Imperativul de deschidere („nu te teme”) este de o gentilețe divină copleșitoare, expresie pe care o găsim frecvent în teofaniile și angelofaniile vetero și neotestamentare.[942]

Expresia „nu te teme” (μηδὲν φοβοῦ) se compune din (1) adjectivul μηδὲν care se traduce prin „nimic/niciunul/niciuna” și „se referă la o entitate, eveniment sau stare”[943]; și (2) verbul φοβοῦ (derivat din φόβος, „frică”) și care se referă la „a fi într-o stare de frică/teamă”.[944] Cuvântul descrie o întreagă tipologie a fricii în Noul Testament. Remarcăm cu prioritate frica paralizantă în fața imprevizibilului (Mt 14,26; Mc 5,36; Lc 5,10; 12,32; 21,26; In 12,15; FAp 18,9; 27,24), teama de pedeapsă (Rom 13,4), respectul pentru cei puși în autoritate (2Cor 7,15; Ef 6,5; 1Pet 3,16), dar și frica legitimă în prezența lui Dumnezeu (Mt 28,4; Lc 1,13; Rom 11,20; Col 2,12). În Apocalipsa, frica reprezintă reacția naturală a omului ce are parte de o teofanie (1,17), dar și atitudinea de reverență pe care cel credincios o are față de Dumnezeu în general (11,18; 15,4). Îngerii, ca purtători de cuvânt ai lui Dumnezeu, cheamă la frică și cutremurare față de judecata divină (14,7; 19,5). În aceste condiții, expresia μηδὲν φοβοῦ poate fi tradusă mai fidel prin: „nicio teamă...”, fiind un hapax legomenon.

Utilizarea termenului în Apocalipsa, în majoritatea cazurilor, folosesc φοβοῦ pentru a descrie reacția/atitudinea corectă înaintea divinității. Doar în Scrisoarea către Smirna, în pasajul de față, termenul se folosește în sens negativ: „nu te teme”. Acest lucru se datorează situației diferite din punct de vedere textual, aici fiind vorba de raportul dintre Biserică și detractorii ei. În aceste condiții, Biserica este chemată să se izbăvească de orice formă de frică, afară de cea reverențioasă și datorată exclusiv lui Dumnezeu. Prin urmare, în raport cu oamenii – oricine și oricum ar fi ei –, credinciosul trebuie să-și depună mărturia fără să se înspăimânte.

Verbul πάσχω („a pătimi”), folosit aici la infinitiv prezent (πάσχειν) se referă la „o experiență dificilă și care implică suferință fizică și psihologică.”[945] Ocurențele neotestamentare ale cuvântului pot fi împărțite în două categorii. Pe de o parte, avem pătimirea lui Hristos anunțată de El Însuși (Mt 16,21; 17,12; Mc 8,31; 9,12;

[942] SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialogul cu Tryfon*..., p. 258
[943] G-ELNT, p. 814. Întâlnim adjectivul în expresii precum: „nici un prooroc...” (Lc 4,24); „nimeni nu poate...” (Mt 6,24); „nu le-am făcut nici un rău...” (FAp 25,10); „nici o vină...” (FAp 28,18).
[944] G-ELNT, p. 315.
[945] G-ELNT, p. 806.

Lc 9,22; 17,25; 22,15; 24,26), dar consemnată și de apostolii/scriitorii Noului Testament (FAp 1,3; 3,18, 17,3; Evr 2,18; 5,8; 13,12; 1Pt 4,1). De altă parte, avem pătimirea umană care poate să fie strict fizică (Mc 5,26) sau strict psihologică (Mt 27,19), dar care se referă – de cele mai multe ori – la suferința creștinilor pentru Hristos (2Cor 1,6; Fil 1,29; 1Tes 2,14; 2Tes 1,5; 2Tim 1,12; 1Pt 2,20,21,23; 3,14,17-18; 4,19).

Adversitatea, prigoana și martirajul au însoțit propovăduirea creștină încă din timpul activității pământești a lui Hristos. Urmașii Lui urmau să împărtășească aceeași soartă cu a Domnului lor, fapt confirmat inclusiv în Apocalipsa. Însă, după cum îi învăța Mântuitorul, „tăria și înțelepciunea propovăduirii lor, unite cu blândețea, nu vor fi de la ei, ci de la Duhul Sfânt... Va grăi în ei Duhul Tatălui, pentru că vor vorbi despre El, care este Fiul Unul-Născut al Tatălui și care, având El în primul rând pe Duhul Tatălui și ca om, Îl comunică și celor ce se unesc cu El prin credință și vorbesc despre El. Dar cu cât vor vorbi cu mai multă tărie și cu cât mai mult efect despre Fiul, cu atât vor fi mai urâți de unii dintre oameni, pentru că propovăduiesc pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu ce S-a jertfit din iubire pentru oameni și a înviat."[946]

Biserica din Smirna se afla însă într-o situație specifică. Soarta creștinilor „era agravată deoarece creștinii evrei, asemenea lui Ioan, se aflau în imposibilitatea de a-și exercita identitatea și privilegiile politice ca iudei. Deși primiseră dreptul de a-și practica propria religie în oricare parte a Imperiului Roman, nu erau exonerați de obligațiile serviciului militar, cum nici de supunere față de religia romană. Sub Flavieni, cu precădere, situația evreilor a devenit mult mai precară. Vespasian a ordonat cac toți iudeii și prozeliții trebuie să plătească romanilor o taxă specială în locul celei pe care o plăteau cândva către Templul din Ierusalim. Domițian a susținut și el această taxă, ba chiar a mărit-o în cazul prozeliților și oamenilor temători de Dumnezeu, care nu erau iudei prin naștere. În consecință, distrugerea Ierusalimului și a Templului a determinat comunitatea să își configureze mai exact granițele etnice și religioase. Prin urmare, dacă iudeii erau excluși din sinagogă deoarece mărturiseau creștinismul, ei nu mai puteau pretinde protecția garantată de lege iudaismului."[947]

---

[946] „Iisus le cere apostolilor și ucenicilor să nu se teamă de nicio prigonire. Nici chiar de uciderea trupului, ci să se teamă de despărțirea de Hristos, care le va aduce și sufletul, și trupul în gheenă... Lupta dintre oameni din pricina lui Hristos va merge până la îndușmănirea între tată și fiu, mamă și fiică, între cei ce-L vor primi și cei ce nu-L primesc pe El. ȘI Iisus nu-i îndeamnă pe cei ce cred în El să renunțe la credința în El, pentru a se împăca cu ceilalți. El vrea ca măcar unii să se mântuiască, chiar cu prețul dușmăniei pe care și-o vor atrage de la ceilalți. Iisus e atât de prețios, că între tatăl care vrea să țină pe fiul despărțit de Hristos și Hristos însuși, fiului i se cere să aleagă pe Hristos... De aceea, iubirea lui Hristos e unită cu purtarea crucii pentru El și după pilda Lui." (Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Basilica, București, 2016, pp. 121-122, 123-124)

[947] Elisabeth Schüssler FIORENZA, *Revelation. Vision...*, p. 55.

După încurajarea oferită de Hristos, urmează anunțarea propriu-zisă a supliciului: „diavolul va să arunce dintre voi în temniță" (ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν). După ce în versetul anterior îl numise *Satan*, acum textul scrisorii se referă la același personaj prin folosirea apelativului „diavol". Διάβολος este un substantiv care înseamnă „defăimător/calomniator", și apare doar aici în textul scrisorilor. În limbajul Noului Testament acest cuvânt este utilizat uneori pentru a-l desemna pe Satan. „În anumite limbi *diavolul* este cel mai cunoscut nume propriu ce-l desemnează pe mai-marele demonilor... Alți traducători se rezumă să considere acest nume doar din perspectiva sa etimologică (διάβολος ca „defăimător")... Mai sunt unii care văd în *Diavolul* numele propriu al lui Satan, dar aceasta este cea mai nesatisfăcătoare soluție."[948]

Un rezumat al utilizării lui διάβολος în Noul Testament poate fi lămuritoare. Ca persoană, διάβολος este pus în relație cu Iisus la ispitire (Mt 4,1), cu realitatea Împărăției lui Dumnezeu (Mt 13,39; Lc 8,12), cu realitatea iadului (Mt 25,41) și cu influența pe care o are asupra oamenilor (In 8,44; 13,2; FAp 10,38; Ef 4,27; 6,11; 1Tim 3,6; 2Tim 2,26; Evr 2,14; Iac 4,7; 1Pt 5,8; 1In 3,8). Există însă și utilizări ale termenului cu referire la „clevetire" (1Tim 3,11; 2Tim 3,3; Tit 2,3), dar situații în care personaje – precum Iuda Iscarioteanul (In 6,70) și Elimas vrăjitorul (FAp 13,10) – sunt numiți fie „diavol", fie „fiul diavolului". Apocalipsa utilizează termenul întotdeauna în sens propriu, iar pe lângă ocurența din Scrisoarea către Smirna, îl mai găsim în 12,9 (aruncarea diavolului pe pământ); 12,12 (efectul aruncării diavolului); 20,2 (legarea diavolului) și 20,10 (aruncarea diavolului în iezerul de foc și pucioasă).

Imaginea primă pe care o are diavolul, potrivit acestor ocurențe, este cea de adversar redutabil. Începând cu Hristos, continuând cu Sfinții Apostoli și apoi acționând la nivelul tuturor comunităților de credință, diavolul hărțuiește necontenit. Omul întors la Dumnezeu reprezintă ținta lui prin excelență, iar ispitirea devine mecanismul prin care acționează. În cazul Bisericii din Smirna avem de-a face cu un atac direct, în termenii unei prigoane. Probabil seducția morală a comunității n-a dat roade, așa că diavolul a trecut la represalii tot mai sângeroase. Avem aici o tactică deja cunoscută aplicată atât în cazuri particulare (individ, comunități), cât și la scara întregii istorii. Este evident că diavolul joacă „un rol important în sfârșitul istoriei. De fapt, acțiunile lui îndreptate împotriva lui Hristos și a Bisericii sunt cele ce vor duce la sfârșitul lumii."[949]

Acesta urma să încarcereze pe unii dintre credincioșii din Smirna. „Studierea teologiei Apocalipsei – spunea arhimandritul Spiridon Bilalis – înfățișează înaintea ochilor noștri atmosfera mucenicească în care Mucenicii din toate părțile lumii se

948 G-ELNT, pp. 144-145.
949 Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței*, trad. Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2014, p. 327.

arată părtași ai lui Hristos în suferință și în împărăție și în răbdare."[950] Această suferință care coincide cu pierderea propriei vieți este orchestrată întotdeauna de diavolul, căruia Dumnezeu îi îngăduie acest lucru. El, cel care de la început a fost marele împotrivitor, „stârnește prigoanele împotriva creștinilor, punând înaintea fiecăruia spre închinare imaginea fiarei. Diavolul cel începător al prigoanei poruncește slujitorilor lui cei orbi să îi ucidă pe toți care nu se vor închina imaginii fiarei. Împărații Romei, fiare ale Apocalipsei, care au fost prigonitori ai creștinilor, se zeificaseră pe ei înșiși și urmăreau moartea creștinilor care refuzau să jertfească idolilor."[951]

Întemnițarea este văzută, din perspectiva pedagogiei divine, drept o probă ce creștinii din Smirna o aveau de trecut: „ca să fiți ispitiți și veți avea necaz de zece zile" (ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἕξετε θλῖψιν ἡμερῶν δέκα). Pentru verbul „a ispiti" avem grecescul πειράζω care apare în Apocalipsa doar în textul scrisorilor. L-am întâlnit în cazul Bisericii din Efes (2,2), cu referire la punerea la încercare a falșilor apostoli (vezi: *infra*, pp. 151-153). Dar îl vom regăsi și în textul Scrisorii către Filadelfia (3,10), unde ni se pomenește de „ceasul ispitei". Alte traduceri folosesc: „ca să fiți puși la încercare" (CB); „ca să vă încerce" (VDC); „ca să vă pună la încercare" (VBRC); „ca să fiți încercați" (NTR).

Imaginarul biblic oferă gamă largă de utilizări ale termenului, cu nuanțe dintre cele mai diferite. Uneori ispitirea – cu sensul de „testare" – „este o modalitatea prin care Dumnezeu își duce la îndeplinire scopurile Sale mântuitoare. Adesea persoana în cauză nu știe nimic până după sau nici măcar de ce este încercat, însă la sfârșit constată că e mai puternic în credință, mai perseverent, mai documentat, purificat, disciplinat și înțelept."[952] În textul Noului Testament πειράζω „este folosit de 36 de ori (de 12 ori în Evangheliile sinoptice pentru ispitirea lui Isus prin Satan și adversarii Săi, cf. Evr 2,18; 4,15; odată în Ioan; de 5 ori în Fapte; de 7 ori în Pavel; de șase ori în Evrei; de patru ori în Iacov și de trei ori în Apocalipsa)."[953]

Un rezumat al ocurențelor neotestamentare evidențiază nuanțele multiple ale termenului. Avem, pe de o parte, acțiunea de a ispiti (când ni se indică cel care ispitește

---

[950] S. BILALIS, Spiridon, arhimandrit, *Martirii Ortodoxiei...*, p. 78.

[951] S. BILALIS, *Martirii Ortodoxiei...*, pp. 79-80.

[952] W. SCHNEIDER & C. BROWN, „Tempt", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 801.

[953] „*Ekpeirazo* este folosit de patru ori cu același sens (Mt 4,7; par. Lc 4,12; Lc 10,25; 1Cor 10,9); iar *peiraomai* („a încerca") o singură dată (FAp 26,21). Nou este adjectivul verbal *apeirastos* („incapabil de ispitit"), care apare în Iac 1,13. Folosirea substantivului *peirasmos* („tentație") este mult mai frecvent (de 21 de ori) decât în LXX (de 6 ori în Luca; de 4 ori în Pavel; de câte două ori în Matei, Iacov și 1Petru; odată în Marcu, Fapte, Evrei, 2Petru și Apocalipsa). *Peira* („ispitire"; „încercare") apare doar în Epistola către Evrei (11,29; 11,36). (W. SCHNEIDER & C. BROWN, „Tempt", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, pp. 801-802)

pe cineva – cum face diavolul sau adversarii cu Iisus (Mt 4,3; 16,1; 19,3; 22,18; In 8,6). Pe de altă parte, avem ispitirea propriu-zisă, încercarea la care sunt expuși credincioșii atât în sensul moral (FAp 5,9; 1Cor 7,5; Gal 6,1; Iac 1,13-14), cât și în sensul creșterii în credință (In 6,6; 1Cor 10,9; 10,13; 2Cor 13,5; 1Tes 3,5; Evr 2,18; 3,9; 4,15; 11,17).

În textul scrisorii, πειράζω este aorist, pasiv, subjonctiv la persoana a II-a plural. Fiind legat de ideea întemnițării, utilizarea „timpului viitor accentuează acest element al anticipării."[954] Evenimentul nedorit primește totuși o explicație, i se adaugă un scop ce trebuia înțeles în cheie spirituală. Nevinovăția celor ce vor fi închiși este certă, așa că nu rămâne decât varianta încercării credinței lor. După cum am văzut, „testarea poate veni de la Dumnezeu sau de la Satan. Dumnezeu a testat credința lui Avraam poruncindu-i să-l jertfească pe Isaac (Fac 22,1-2) și tot El a încercat credința lui Israel prin falșii profeți și adversarii lor (Deut 13,3; Jud 2,22). În Apoc 2,10 testarea vine însă de la Satan, care-i mâhnește pe oameni (Iov 1-2; 1Pet 5,8). În toate cazurile însă, răspunsul la încercare este acela de a rămâne credincioși lui Dumnezeu (Ieș 16,4; Deut 8,2)."[955] Biserica din Smirna urma să treacă printr-o probă venită cu îngăduința lui Dumnezeu, iar a trece cu bine peste ea devine un scop în sine.

După ce introduce conceptul de ispitire, textul continuă prin afirmația: „veți avea necaz zece zile." Substantivul θλιβω se referă la un „necaz care implică o suferință directă, necaz și suferință, suferință, persecuție."[956] Alte două ocurențe neotestamentare indică această legătură: (1) *Matei 24,21*: „Căci va fi atunci strâmtorare (θλιβω) mare, cum n-a fost de la începutul lumii până acum și nici nu va mai fi" și (2) *FAp 11,19*: „...cei ce se risipiseră din cauza tulburării (θλιβω) făcute pentru Ștefan, au trecut până în Fenicia...". În ambele cazuri avem de-a face cu o suferință provocată de alți oameni. Textul din Matei are o conotație strict eshatologică, pe când cel din Faptele Sfinților Apostoli relatează prigoana din vremea diaconului Ștefan. Confruntarea este însă evidentă. La scara istoriei, Biserica și Satan își dispută necontenit teritoriul, acesta din urmă provocând suferințe de tot felul.

Acest necaz va dura „zece zile", precizare temporală ce ridică serioase probleme hermeneutice. În general, exegeza acordă expresiei „zece zile" un înțeles metaforic, considerând limbajul simbolic este preferat în textul Apocalipsei în comparație cu cel literal. Plecând de la această premisă, avem aici două interpretări care se completează reciproc. Prima consideră cele „zece zile" drept „o perioadă relativ scurtă de timp,

[954] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 166.
[955] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 276.
[956] G-ELNT, p. 242.

care însumează degetele ambelor mâini."[957] Sensul este că necazul va ținea *doar* zece zile, deci o perioadă determinată de timp și, am putea zice, rezonabilă.[958] A doua sugerează „simbolistica deplinătății sugerată, în culturile antice, de cifra zece."[959] Potrivit acesteia, „mențiunea [din text] este o aluzie la Daniel 1,12-15 («Încearcă o dată cu servii tăi timp de zece zile și dă-ne să mâncăm bucate din zarzavaturi și să bem apă. Apoi să te uiți la chipurile noastre și la chipul tinerilor care mănâncă din bucatele regelui și cum ți se va părea, așa fă cu supușii tăi!»[960]) unde testarea lui Daniel și a prietenilor pe o perioadă de zece zile este menționată de trei ori. Accentuarea acestei durate, limitează perioada de suferință a celor din Smirna care, precum profetul Daniel, trebuiau să îndure încercarea și să fie astfel supuși unei probe."[961]

Conceptul de deplinătate (perioadă de timp ajunsă până la capăt) este susținut și de alte ocurențe veterotestamentare, cum ar fi: (1) *Fac 24,55*: Iar fratele și mama Rebecăi au zis: «Să mai rămână fata cu noi, măcar vreo zece zile și apoi te vei duce!»[962]; (2) *Num 11,19*: Și veți mânca nu numai o zi, nici numai două sau cinci zile, nici numai zece sau douăzeci de zile...[963]; (3) *Ne 5,18*: Și iată ce se gătea în fiecare zi: un bou, șase oi îngrășate și păsări; și la fiecare zece zile se consuma mulțime de vin de tot felul...[964]; (4) *Ier 42,7*: După trecerea a zece zile, a fost cuvântul Domnului către Ieremia.[965]

---

[957] G-ELNT, p. 242.

[958] Această perspectivă este împărtășită și de C. R. KOESTER, *Revelation...*, p. 277; Gordon D. FEE, *Revelation...*, p. 32.

[959] D. E. AUNE, *Revelation 17-22...*, vol. 3, p. 166.

[960] Fragment din cuvântul profetului Daniel rostit în fața supraveghetorului pus de căpetenia famenilor peste Daniel, Anania, Misael și Azaria. Tinerii iudei cer să li se acorde un regim vegetarian strict, la început ca o probă, refuzând astfel să mănânce din bucatele împăratului, care unele erau necurate potrivit legii mozaice, dar toate erau închinate zeilor.

[961] G. K. BEALE; Sean M. MCDONOUGH, „Revelation", în G. K. BEALE; D. A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use...*, p. 1093. Aceeași perspectivă este împărtășită și de Craig S. KEENER, *Revelation...*, p. 115;

[962] Moment emoționant care descrie plecarea Rebecăi din casa părintească pentru ai fi soție lui Isaac, fiul lui Avraam. Rugămintea familiei de a mai zăbovi măcar zece zile este privită de Eliezer, sluga lui Avraam, ca o întârziere, așa că se decide plecarea imediată (cu acordul fetei).

[963] Promisiune rostită de Dumnezeu prin Moise în timpul călătoriei spre Canaan, după ce poporul tocmai fusese pedepsit pentru lăcomie (11,1-15). Ca o asigurare, Dumnezeu le promite carne îndestulătoare, purtare de grijă pentru tot restul vieții, nu doar pentru un număr limitat de zile.

[964] Descriere a vieții de zi cu zi în timpul reconstruirii Ierusalimului sub conducerea lui Neemia, ca guvernator instalat cu drepturi depline peste țara lui Iuda (5,14-19). Decizia de a se sacrifica un anumit număr de animale și a se consuma o cantitate apreciabilă de vin într-un loc și mod controlat reducea riscul cămătăriei, unul dintre derapajele acelor vremuri.

[965] Referire la momentul în care toate căpeteniile oștirii împreună cu Iohanan și Azaria, dar și cu întregul popor, se duc la profetul Ieremia pentru a-i cere să se roage. Într-o situație disperată pentru întreaga națiune, aceștia conștientizau acum nevoia de călăuzire și insistau pe lângă profet. Ieremia s-a rugat, iar răspunsul n-a întârziat să apară. După zece zile, Cuvântul Domnului a vorbit și a adus lumină.

Toate cele cinci ocurențe (cea referitoare la Daniel și următoarele patru) sugerează ideea unei perioade complete și controlate providențial. Bunăoară, grupul lui Daniel era „tentat să se compromită cu religia păgână prin presiunea de a mânca la masa împăratului. Ei au refuzat să se atingă însă de acele mâncăruri, fiind închinate idolilor. În Orientul Apropiat, a mânca la masă cu un împărat era un act simbolic prin care-ți declarai deplina loialitate față de acesta. Acești tineri erei n-ar fi putut face niciodată asta, mai ales pentru că regele se considera pe sine divin (cf.: Dan 3,2 cu 4,37). Sf. Ap. Ioan compară îndeaproape situația cititorilor săi cu acest context, deoarece persecuția lor a fost generată de reclamațiile evreilor că ar fi refuzat să-l recunoască pe Cezar ca Domn și să participe la activitățile breslei de comerț în care divinitățile (inclusiv împăratul) erau onorate prin mese festive.”[966]

G. K. Beale consideră că, în baza informațiilor disponibile, „putem specula că acești creștini erau persecutați. Până spre sfârșitul secolului întâi creștinii erau protejați sub umbrela iudaismului, care era tolerat de Roma. Iudeii nu erau obligați să se închine lui Cezar ca unui zeu, ci li se permitea să aducă sacrificii în onoarea împăraților ca suverani, însă nu ca zei. Însă, după persecuția lui Nero, această nouă religie nu mai era acceptată în imperiu. Iar iudeii, care adesea au manifestat o oarecare simpatie față de zeitățile păgâne, aveau grijă să atragă atenția autorităților romane că mișcarea creștină nu este o sectă iudaică.”[967]

Fraza se încheie cu un îndemn: „fii credincios până la moarte” (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου); și cu o promisiune: „îți voi da cununa vieții” (δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς). Spre deosebire de celelalte scrisori – unde promisiunile sunt introduse de sintagma „cel ce biruiește” – aici avem de-a face cu o situație inedită. Opus uzanței, pasajul anticipează o făgăduință care, oricum, va fi adăugată la finalul scrisorii (v. 11). Aceste două elemente textuale trebuie însă privite ca un întreg. Îndemnul revendică promisiunea, așa cum promisiunea se justifică prin îndemnul precedent.

Imperativul „fii credincios” se formează cu adjectivul πιστός, descrie acea atitudine generată de credința puternică în Dumnezeu văzută, înainte de toate, ca și încredere personală. Conceptul de credincioșie apare în mod recurent în pildele Mântuitorului pentru a descrie sluga cea bună și fidelă stăpânului ei: Mt 24,45; 25,21; Lc 12,42; 16,10-17; 19,17. În aceeași măsură, termenul descrie deopotrivă atitudinea lui Dumnezeu față de poporul Său (1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; 1Tes 5,24; 2Tes 3,3; Evr 3,2; 11,11; 1Pet 4,19; 1In 1,9), cât și fidelitatea creștinului față de Dumnezeu (In 20,27; FAp 10,45; 16,1; 16,15; 1Cor 4,2; 4,17; 2Cor 6,15; Gal 3,9; Ef 1,1; 6,21; Col 1,2; 4,7; 1Tim 1,12; 3,11; 4,10; 5,16; 6,2; 2Tim 2,13; 1Pet 4,12).

---

[966] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 450.
[967] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 446.

În Apocalipsa conceptul de credincioșie apare de opt ori: primele patru dintre ocurențe fiind în scrisori (2,10; 2,13 [2x]; 3,14), iar următoarele patru în 17,14; 19,11; 21,5; 22,6. „Legătura [ideii de credință] cu gândirea semitică este evidentă în textele Apocalipsei. Credința și actul de a crede înseamnă, întâi de toate, fidelitate... Tradiția ioaneică confirmă că atitudinea credinței ar trebui modelată și formată prin testimoniul recunoscut de Biserică.”[968] Cei din Smirna sunt chemați să-și dovedească propria credință prin statornicie și fermitate. „Creștinismul este un eveniment al credinței. Actul credinței, împreună cu diferite forme de gândire și structuri adiacente, la care se adaugă norme și relații relevante (Evanghelie, kerygma și Cuvântul lui Dumnezeu) au o semnificație specială în creștinism.”[969]

Fidelitatea smirnenilor trebuia dovedită „până la moarte” (ἄχρι θανάτου). Θάνατος apare în Noul Testament deopotrivă în sens propriu[970] și în sens spiritual.[971] În Apocalipsa găsim termenul în pasaje precum: 1,18 (sens figurativ); 2,10; 2,11; 2,23; 6,8; 9,6; 12,11; 13,3; 13,12; 18,8; 20,13-14; 21,4 (sens propriu); 20,6; 21,8 (sens spiritual). Predomină sensul propriu, după cum observăm, mai ales datorită acțiunii întregii cărți care presupune răpunerea celui din urmă dușman: moartea fizică. Și aici termenul este folosit în același fel, indicând moartea fizică generată fie de vârsta înaintată, fie de martiraj. Deși textul nu precizează despre care circumstanță a morții este vorba, din context este logic să credem că avem de-a face cu (posibilul) martiraj.[972] Chemarea la credincioșie se adresează cititorilor „precum unor soldați în bătălie. Apocalipsa nu asumă că toți credincioșii vor fi martirizați, dar toți au parte de chemarea la credincioșie, care-i transformă în învingători.”[973]

Recompensa pentru credincioșie este exprimată succint prin cuvintele: „îți voi da cununa vieții”. „La fel ca și scrisoarea trimisă Bisericii din Efes, și aceasta marchează o opoziție radicală între moarte și viață. Dacă acolo se promitea învingătorului pomul vieții, aici premiul este cununa vieții, pentru toți acei care vor rămânea credincioși până la moarte.”[974]

---

[968] O. MICHEL, „Faith”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, pp. 602-603.
[969] O. MICHEL, „Faith”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 605.
[970] Este vorba de moartea fizică, despărțirea sufletului de trup și este menționată în texte ca: Mt 10,21; 15,4; 20,18; 26,66.
[971] Este vorba în special de literatura ioaneică prin referiri ca cel din Ioan 6,50: „Pâinea care Se coboară din cer este aceea din care, dacă mănâncă cineva, nu moarte.”
[972] Adevărații creștini „merg cu bucurie pe calea cea însângerată a muceniciei, dau mărturie despre Iisus Hristos, își pleacă grumazul sub săbiile cele amenințătoare ale călăilor, se arată a fi aleși și credincioși până la moarte.” (S. BILALIS, *Martirii Ortodoxiei...*, p. 79)
[973] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 281.
[974] Joseph L. MANGINA, *Revelation...*, p. 61.

Expresia „cununa vieții" (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς) însumează două cuvinte ce conțin sensuri concrete și pline de forță. „Cununa" se referă la „un premiu sau o recunoaștere primită ca rezultat al unei performanțe"[975]; iar „viața" se referă la „calitatea de a fi viu, a trăi."[976] Este foarte posibil ca expresia să fi fost „formulată de autor în dorința sa de a crea o corespondență la scena lemnului vieții, în sensul confecționării coroanei eshatologice din frunzele pomului vieții *spre tămăduirea neamurilor* (Apoc 22,2). Dacă ipoteza se probează, atunci primirea coroanei din mâinile lui Iisus, dincolo de strădunța pe care o presupune aceasta, poate fi asimilată cu degustarea pomului vieții, mai precis cu participarea credincioșilor la viața lui Hristos cel Înviat și Înălțat, respectiv la comuniunea cu acesta."[977]

Din cele mai vechi timpuri, „simbolismul coroanei ține de trei factori principali. Locul ei pe creștetul capului îi conferă o semnificație eminentă: ea include nu numai valorile capului, culme a trupului omenesc, ci și valorile a ceea ce se află mai presus de cap, un dar venit de sus: ea marchează caracterul transcendent al unei împliniri. Forma ei circulară indică perfecțiunea și participarea la natura cerească, al cărei simbol este cercul; ea unește în persoana celui încoronat ceea ce se află dedesubtul lui și ceea ce se află deasupra."[978] Studiile de etimologie subliniază că „termenul de coroană este foarte apropiat la origine de cuvântul *corn* și exprimă aceeași idee: cea de înălțare, de putere, de iluminare. Și unul și celălalt sunt înălțați deasupra capului și constituie însemnul puterii și al luminii."[979]

Colin J. Hemer rezumă conotațiile expresiei „cununa vieții" la următoarele opt variante: „(1) un dar oferit unui campion în concursurile de atletism; (2) o podoabă oferită marelui preot dionisian; (3) o onoare civică; (4) o podoabă pentru un preot păgân; (5) o podoabă pentru eponimii magistrați ai orașelor; (6) un simbol al fericirii spirituale dobândite de creștini; (7) un simbol pentru orașul Smirna; (8) un dar oferit unei persoane potente când aceasta ajunge într-un oraș."[980] Autorul preferă

---

[975] G-ELNT, p. 570. Cu aceeași denotație găsim cuvântul și în 2Tim 4,8.

[976] G-ELNT, p. 260. Două texte neotestamentare care exprimă cel mai bine sensul cuvântului ζωῆς sunt: Rom 7,1: „Oare nu știți, fraților – căci celor ce cunosc Legea vorbesc –, că Legea are putere asupra omului atâta timp cât el trăiește?"; și Evr 7,3: „Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea."

[977] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, pp. 98-99.

[978] J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 1, p. 371.

[979] „Coroana a fost odinioară împodobită cu vârfuri care întruchipau – ca și coarnele – raze de lumină Acesta poate fi și sensul simbolic al coroanei christice; este, de asemenea, cel al capetelor de cobră care încing fruntea divinităților și faraonilor din Egipt. În simbolismul cabalistic, coroana (*kether*), care exprimă Absolutul, Ne-Ființa (*Ayn Soph*), se află în vârful Pomului Cunoștinței Binelui și Răului (*sephiroth*). Iconografia alchimistă arată spiritele plantelor primindu-și lumina, sub formă de coroană, din mâinile regelui lor, soarele. Orice coroană ține de strălucirea și de simbolismul coroanei solare." (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 1, p. 371)

[980] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, pp. 72-75.

dintre acestea pe prima, a treia și a șaptea, adică: un premiu sportiv, o formă civică de recunoaștere și, de asemenea, simbolul atât de cunoscut al orașului Smirna.

Ca și „premiu sau recunoaștere dată ca rezultat al unei performanțe”[981], cuvântul στέφανος apare în Noul Testament în diferite locuri. Avem, cu prioritate, cununa de spini a Mântuitorului, un premiu ironic ce I-a fost atribuit de ostașii dregătorului (Mt 27,29). Există însă și cununa campionului, preluată de Sf. Ap. Pavel ca o metaforă a răsplătirii întru credință (1Cor 9,25), dar și cununa alcătuită din cei slujiți (Fil 4,1). Ocurențele cele mai apropiate semantic de textul Apocalipsa aparțin însă Sf. Ap. Iacov („Fericit este bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcându-se va lua cununa vieții, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce Îl iubesc pe el” – 1,12) și Sf. Ap. Petru („Iar când Se va arăta Mai-Marele păstorilor, veți lua cununa cea neveștejită a măririi” – 5,4). În ambele situații este vorba de cununa definitivă, primită de la Hristos drept recompensă a credincioșiei față de El.

Cartea Apocalipsei utilizează substantivul στέφανος de opt ori. Pe lângă Scrisoarea către Smirna, mai găsim cuvântul și în mesajul transmis Bisericii din Filadelfia („ține ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta” – 3,11). Celelalte ocurențe sunt: 4,4; 4,10 (cununile celor 24 de bătrâni); 6,2 (cununa călărețului de pe calul alb); 9,7 (cununile de aur ale lăcustelor); 12,1 (cununa femeii înveșmântate cu soarele); 14,14 (cununa Fiului Omului). După cum observăm, în Apocalipsa, cununa este atribuită de cele mai multe ori ființelor cerești și lui Hristos însuși, mai puțin oamenilor. Cu atât mai mare este onoarea ce i se promite Bisericii din Smirna (și celei din Filadelfia) de a avea parte de încununarea finală, de acea răsplătire ce întrece orice imaginație sau pretenție.

Această cunună este, de fapt, „a vieții”, unde ζωή se referă la calitatea de a fi viu.[982] Textul Noului Testament utilizează cuvântul cu referire la viața pământească (Lc 12,15; 16,25; In 1,4; FAp 17,25; Rom 8,38; 1Cor 3,22; 15,19; 2Cor 4,12; Fil 1,20; 1Tim 4,8; Evr 7,3; Iac 4,14), la viața spirituală (Mt 7,14; In 5,24; 5,26; 6,48; 6,51; 6,53; 6,63; 8,12; 10,10; 14,6; 17,2-3; 20,31; FAp 5,20; 11,18; Rom 6,4; 6,22-23; 8,2; 8,6; 8,10; 2Cor 2,16; Ef 4,18; Fil 2,16; Col 3,3-4; 2Tim 1,1; 1,10; 1Pet 3,7; 2Pet 1,3; 1In 1,1-2; 3,14; 5,16) și la viața veșnică (Mt 18,8-9; 19,16-17; 19,29; 25,46; In 3,15-16; 3,36; 4,14; 4,36; 5,29; 5,39-40; 6,27; 6,68; 10,28; 11,25; 12,25; 12,50; FAp 13,46; 13,48; Rom 2,7; 5,17-18; 5,21; 2Cor 5,4; Gal 6,8; 1Tim 1,16; 6,12; 6,19; Tit 1,2; 3,7; Evr 7,16; Iac 1,12; 1In 2,25; 5,11-13; 5,20; Iuda 21). În textul

---

[981] G-ELNT, p. 570.

[982] „În unele expresii figurative ζωή poate să implice serioase complicații referențiale. De exemplu, în Ioan 6,51, expresia *Eu sunt Pâinea vieții* poate fi înțeleasă în unele limbi ca pâinea ce are un principiu al vieții în ea însăși... În Marcu 10,30, expresia *iar în veacul ce va să vină: viața veșnică* avem opinii diferite în ce măsură se referă la durată sau la calitatea caracteristică veacului viitor.” (G-ELNT, p. 261)

scrisorilor, ζωή este utilizat de trei ori: Efes („pomul *vieții*" – 2,7); Smirna („cununa *vieții*" – 2,10) și Sardes („cartea *vieții*" – 3,5). Celelalte ocurențe din Apocalipsa sunt: 7,17 (apele vieții); 11,11 (duhul de viață); 13,8 (cartea vieții); 16,3 (suflarea de viață); 17,8; 20,12; 20,15 (cartea vieții); 21,6 (izvorul vieții); 21,27 (cartea vieții); 22,1-2 (apa vieții); 22,14 (pomul vieții); 22,17 (apa vieții); 22,19 (pomul vieții).

Urmărind literatura ioaneică, putem considera că toate ocurențele din Evanghelie și Epistole le pregătesc pe cele din Apocalipsa. Evanghelia Sfântului Ioan abundă de referiri la viața veșnică văzută întâi de toate ca o existență cu totul superioară față de tot ce trăiește omul pe pământ, dar și ca o existență nelimitată în timp, care iese de sub incidența efemerității. Epistolele ioaneice urmează aceeași linie, prin referiri îndeosebi la calitatea vieții duhovnicești (în raport cu spiritul lumii), dar și la făgăduința vieții veșnice pentru orice credincios. Răsplătirea supremă a celui fidel este viața însăși, împărtășirea cu realitatea supremă pe care Dumnezeu a pregătit-o din veșnicie.

Analizată în context, expresia ce rezultă din unirea acestui substantiv (*cunună*) cu genitivul (*a vieții*) „conotează participarea la cerurile lui Hristos, adică victoria deplină."[983] Judecând prin prisma întregii scrisori, putem considera aici o referire la biruința pe care Domnul o așteaptă de la ai Săi în suferință. În consecință, avem aici ceea ce G. K. Beale numește „o victorie ironică, adică în vreme ce pe pământ învinge moartea [fizică], în ceruri avem izbândă și viață."[984] Dacă Hristos a îngăduit martirajul smirnean, acest fapt nu era o înfrângere decât în aparență. Judecând exclusiv în felul oamenilor creștinii erau anihilați, judecând în termenii Împărăției lui Dumnezeu, ei erau proslăviți prin mucenicia lor. Această joncțiune de planuri făcea parte din retorica antică, construită de cele mai multe ori pe o ironie de situație. Biruitorul primește prin învierea lui Hristos „puterea de a trece peste sfera morții (el acum are *cheile Locuinței Morților* – 1,18), prin care este păzit de prințul satanic al lumii și protejat de efectul ultim al acțiunii umane."[985]

---

983 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 452. Avem aici – după cum sugerează în continuare autorul – aceeași semantică pe care o găsim și în alte două pasaje din Apocalipsa: „Și m-am uitat și, iată, un cal alb, și cel ce ședea pe el avea un arc; și i s-a dat lui cunună și a pornit ca un biruitor ca să biruiască" (6,2); „Și am privit și, iată, un nor alb, și Cel ce ședea pe nor era asemenea Fiului Omului, având pe cap o cunună de aur și în mână o seceră ascuțită." (14,14).

984 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 452. „Aceeași matrice retorică o avem și cu privire la Hristos în 5,5-6: *Și unul dintre bătrâni mi-a zis: Nu plânge. Iată, a biruit leul din seminția lui iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea și cele șapte peceți ale ei. Și am văzut, la mijloc, între tron și cele patru ființe și în mijlocul bătrânilor, stând un Miel, ca înjunghiat, și care avea șapte coarne și șapte ochi, care sunt cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu trimise în tot pământul*." (G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 452)

985 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 453.

Vorbind despre munca sufletului și răsplata care decurge din ea, Fericitul Ieronim spunea: „Ți-e frică de sărăcie? Dar Hristos îi numește pe săraci fericiți (Mt 5,3). Te sperie munca? Dar niciun atlet nu este încununat fără a fi asudat (2Tim 2,5). Te gândești la mâncare? Dar credința nu simte foamea. Te temi că-ți vei zdrobi pe pământul gol mădularele sleite din pricina postului? Dar Domnul este cu tine."[986] Imaginea atletului – preluată din registrul metaforic paulin (1Cor 9,25-27; 2Tim 2,5) – ne ajută poate cel mai bine să înțelegem valoarea cununii. Fără o permanentă renunțare și asceză, fără o precauție bine dozată și exprimată în toate detaliile vieții, nu putem aspira la premiu.[987] În aceeași notă gravă trebuie citit și îndemnul lui Hristos către Biserica din Smirna. În condițiile unei adversități crescânde, în iminența martirajului, credincioșii sunt chemați la statornicie. Perspectiva încununării finale este însă prezentă, oferind imaginea completă a destinului lor etern.

[4] Cel ce biruiește nu va fi vătămat (ἀδικέω) de moartea cea de-a doua (τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου). (v. 11).

Textul acestei scrisori face referire atât la moartea fizică („fii credincios până la moarte"), cât și la cea spirituală, pe care o numește: „moartea cea de-a doua" (θανάτου τοῦ δευτέρου). Biruitorului i se promite că „nu va fi vătămat de moartea cea de-a doua", chiar dacă îi va fi dat să treacă prin martiraj, gustând astfel din cea fizică.

Potrivit lui David E. Aune,[988] conceptul de *moarte a doua* „nu mai apare nicăieri în Noul Testament, nici în literatura creștină a secolului al II-lea, dar nici măcar în

---

986 *Epistola XIV. Către Heliodor, monahul*, trad. Nicolae Felecan, în *Epistole*, PSBsn 9, Basilica, București, 2013, pp. 86-87. Aceeași idee o găsim și la SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR când spune: „După cum atletul nu poate dobândi cununi, ostașul biruințe, corăbierul portul, iar lucrătorul de pământ aria plină prin somn, prin lene și desfrâu, tot așa nici credinciosul nu poate dobândi bunătățile făgăduite ducându-și în trândăvie viața. Nu-i oare absurd ca în toate treburile din lume să punem ostenelile înaintea plăcerii și primejdiile înaintea tihnei – cu toate că neînsemnată și mică nădejde ne rămâne în urma acelor osteneli –, dar, când e vorba de cer, de cinstea de la îngeri, de viața cea fără de sfârșit, de petrecerea împreună cu îngerii și de bunătăți pe care nici cu putință nu-i să ni le închipuim și să le descriem, să nădăjduim că le vom dobândi cu lene, cu tihnă și viață stricată și că nu cer aceeași râvnă ca și cele lumești?" (*Cuvântare de laudă la mucenicii egipteni*, trad. pr. Dumitru Fecioru, revizuită de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, PSBsn 14, *Sfântul Ioan Gură de Aur. Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, Basilica, București, 2015, p. 544)

987 Același adevăr, însă privit din perspectiva unei căințe adânci, îl regăsim și în poetica Sfântului Efrem Sirul. În plină agonie, acesta exclamă: „Fericit cel ce a răbdat, a îndurat și a biruit, și al cărui cap a fost cinstit de cunună și care cu gura deschisă ca un stăpân și-a putut cere plata sa! Nu se aseamănă mie, celui prea neputincios ca să postesc, prea slab ca să priveghez, și cel dintâi ca să mă dau bătut. Vrăjmașul meu e foarte iscusit: de îndată ce m-a biruit, mă lasă să mă ridic, doar ca să mă doboare iarăși." (SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imne la Postul celor patruzeci de zile*, în *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, trad. Ioan I. Ică jr., ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2010, p. 110)

988 Este vorba de analiza asupra ocurențelor din capitolul 20, potrivit David E. AUNE, *Revelation 17-22...*, vol. 3, pp. 1091-1103.

literatura greacă precreștină."[989] Expresia o găsim doar în cartea Apocalipsei, aici și în următoarele pasaje: (1) *20,6*: Fericit și sfânt este cel ce are parte de învierea cea dintâi. Peste aceștia moartea a doua nu are putere, căci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărăți cu El mii de ani. (2) *20,14*: Și moartea și iadul au fost aruncate în râul de foc. Aceasta e moartea cea de a doua: iezerul cel de foc. (3) *21,8*: Iar partea celor fricoși și necredincioși și spurcați și ucigași și desfrânați și fermecători și închinători la idoli și a tuturor celor mincinoși este în iezerul care arde cu foc și cu pucioasă, care este moartea a doua.

În lumina acestor texte, *moartea a doua* este „moartea spirituală, permanentă, eterna separare de Domnul."[990] Este logic să credem că există două feluri de moarte. „Prima, inevitabilă, este moartea trupească. Cu excepția generației care va fi în viață la revenirea Domnului, toți oamenii vor gusta din această moarte. Și Iisus a trecut prin ea, iar pe cei care Îi aparțin Îi va întâmpina El Însuși de cealaltă parte. La sfârșit, Iisus îi va învia pe toți aceștia la o nouă viață într-o nouă lume. Moartea a doua este soarta finală a celor care refuză cu încăpățânare și în mod deliberat să Îl urmeze pe Iisus, să se închine singurului Dumnezeu pe care Iisus L-a revelat. Această moarte a doua va fi pentru suflet ceea ce prima moarte este pentru trup."[991]

Cele două tipuri de moarte – fizică și spirituală – sunt puse în antiteză, ba chiar într-o oarecare tensiune. Dacă în moartea fizică are loc *doar* separarea dintre suflet și trup; în moartea spirituală separarea este între suflet și Dumnezeu, iar implicațiile acesteia din urmă sunt covârșitoare. În cele din urmă, „caracterul etern al vieții în Hristos al credinciosului trimite spre caracterul etern al separării necredinciosului de Hristos în moartea a doua."[992]

G. K. Beale[993] consideră că expresia „moartea cea de-a doua" trebuie pusă înainte de toate în legătură cu textul propriu-zis al scrisorii. Este vorba de referirea precedentă la încarcerare și martiraj, la iminența morții fizice în care trăiau creștinii din Smirna. Pe de altă parte, expresia trebuie coroborată și cu anumite pasaje din Sfintele Evanghelii. Creștinii „trebuiau să învingă ispita compromisului în fața persecuției"[994],

[989] Potrivit aceluiași autor, cele mai apropiate exemple antice pot fi culese, pe de o parte, de la Plutarh, cu referire la ritualul și mitul egiptean, atunci când, prin moartea a doua, sufletul se desprinde de trup (care rămâne al pământului), iar mintea este descătușată pentru a putea urca spre soare; iar pe de altă parte, din învățătura promovată de diferite tradiții filozofice, mai cu seamă conceptul de *commentatio mortis*, dintr-un tratat al lui Macrobius." (Pentru detalii vezi: David E. AUNE, *Revelation 17-22...*, vol. 3, pp. 1091-1092)

[990] James D. QUIGGLE, *The Epistle of Jesus to the Church. A Commentary on the Revelation*, Wipt and Stock, Eugene, 2007, p. 99.

[991] Tom WRIGHT, *Apocalipsa pentru toți*, trad. Ruben Ologeanu, Succed Publishing, Medgidia, 2018, p. 18.

[992] James D. QUIGGLE, *The Epistle of...*, p. 99.

[993] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, pp. 451-452.

[994] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, pp. 451-452.

fapt care apare explicit (și) în învățătura lui Hristos, potrivit unor pasaje ca: (1) *Mt 10,28*: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheena"; și (2) *Lc 12,4-5*: „Dar vă spun vouă, prietenii Mei: Nu vă temeți de cei care ucid trupul și după aceasta n-au ce să mai facă. Vă voi arăta însă de cine să vă temeți: Temeți-vă de Acela care, după ce a ucis, are putere să arunce în gheena; da, vă zic vouă, de acela să vă temeți."

Să remarcăm că „înțelegerea Noului Testament asupra morții accentuează mai mult dimensiunea ei teologică, decât cea biologică. Conceptul că Dumnezeu ca și dătător al vieții și al morții este inițial introdus în Vechiul Testament, deși atinge înțelesul deplin abia în Noul Testament. Nu numai că Dumnezeu este cel care dă viața și moartea, dar El cheamă la existență chiar și lucrurile care nu există (Rom 4,17), pentru ca să distrugă în cele din urmă moartea și puterea ei prin lucrarea Fiului Său (2Tim 1,10). În moartea și învierea lui Hristos, păcatul (cauza morții), și moartea (consecința păcatului) sunt pur și simplu învinse. Cu alte cuvinte, înțelesul morții pentru credincios este clar legat de moartea și învierea lui Isus Hristos."[995]

Pentru verbul „a vătăma" avem grecescul ἀδικέω care se referă la a răni pe cineva grav, a produce o suferință. Noul Testament utilizează cuvântul pentru a indica o suferință emoțională (Mt 20,13; FAp 25,10-11; 1Cor 6,7-8; 2Cor 7,2; 7,12; Gal 4,12; Col 3,25; Filim 18; 2Pet 2,13) sau o suferință fizică (Lc 10,19; FAp 7,24; 7,27;). Pe lângă această singură ocurență în ceea ce privește scrisorile, ἀδικέω apare cu o oarecare frecvență în cartea Apocalipsei, cu sensuri diferite: a împuțina o cantitate, în cazul acesta de untdelemn (6,6); a vătăma pământul și marea (7,2-3); a împiedica distrugerea vegetației (9,4); a vătăma oamenii (9,10; 9,19); a împiedica distrugerea măslinilor (11,5); a-ți strica sufletul din punct de vedere moral (22,11). Exceptând ultima ocurență (Apoc 22,11), toate celelalte se referă fie la o afectare la nivelul emoțional (eventual relațional), fie la nivelul fizic. Acesta din urmă este mai prezent în textul Apocalipsei, mai ales datorită confruntării cosmice descrise în carte, fapt care implică materia într-un mod aparte.

Biruitorul însă nu va fi vătămat de moartea a doua, chiar dacă multe vor fi atinse și modificate sub diferite aspecte. Dacă privim această promisiune prin analogie cu episodul din Eden, înțelegem că aici avem chiar „depășirea momentului de neascultare de care s-au făcut vinovați primii oameni (Fac 3,3-11)."[996] Prin credincioșie smerită,

---

[995] Jeremiah MUTIE, *Death in Second-Century Christian Thought. The Meaning of Death in Earliest Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 2015, p. 52.

[996] „Urmând aceeași traiectorie și având ca scop scoaterea în evidență a modurilor de gândire și expresie ale autorului Apocalipsei, suntem în măsură să presupunem că și scenele la care facem referire în

Biserica din Smirna va avea parte de eludarea morții spirituale la care a fost condamnată omenirea prin păcatul strămoșesc, trecând din această viață la cea veșnică (deși acest lucru presupune moartea fizică). Aceeași idee o găsim și în Epistola către Diognet unde ni se vorbește de aceeași recompensă.[997]

Sf. Grigorie Palama învăța „căci învierea trupului urmează învierii sufletului, precum moartea a urmat la început morții sufletului. Iar moartea sufletului este înstrăinarea de viața în Dumnezeu. Și aceasta este moartea cea cu adevărat cumplită. Iar cea de după aceea, adică a trupului, e atotdorită. Căci e un semn al iubiri de oameni a lui Dumnezeu. De ea se vor lipsi, vai, ceata celor osândiți la judecata viitoare. Căci celor ce nu s-au folosit bine de talantul harului dumnezeiesc, dat de Dumnezeu, le rămâne o înviere unită în veci cu acea a doua moarte, cum ne-a descoperit Ioan în Apocalipsă (Apoc 20,14; 21,8), care e mai rea decât moartea. Iar dacă aceia trăiesc fără de moarte și în același timp sunt morți, sunt mulți care trăiesc și aici morți, cum a arătat Domnul vieții și al morții (Mt 8,22)."[998] Sf. Ciprian al Cartaginei, la rându-i, considera că „trebuie mai degrabă să ne felicităm și să îmbrățișăm darurile prezente, fiindcă, atâta vreme cât noi ne afirmăm cu tărie credința și, suferind pentru Hristos, mergem pe calea îngustă a Lui, vom primi răsplata acestei vieți întru credință, El însuși fiind Judecător. Desigur, să se teamă să moară acela care, nefiind născut din apă și Duh, este dus către focurile gheenei. Să se teamă să moară acela care nu este socotit demn de crucea și patima lui Hristos. Să se teamă să moară acela care va trece de la această moarte la cea de-a doua (Apoc 2,11)."[999]

Thomas B. Slater consideră că, în sinteză, „mesajul către această biserică este succint. În primul rând, Hristos afirmă afluența lor spirituală, cu plusul de sărăcie și suferință, dar și curajul lor de a rămâne credincioși. Apoi, El oferă două promisiuni care au același scop: viața veșnică împreună cu Dumnezeu. Aceste sfaturi și promisiuni

---

continuare au fost relatate de Sfântul Ioan Teologul sub influența narațiunii primelor capitole ale Facerii, în cuprinsul cărora este expusă, pe de o parte, tragedia căderii în păcat a primilor oameni și, pe de altă parte, sentimentul de compasiune a lui Dumnezeu față de aceștia." (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 99)

[997] „Atunci, vei vedea, deși pe pământ, că Dumnezeu locuiește în ceruri, atunci vei începe să grăiești tainele lui Dumnezeu, atunci vei iubi și vei admira pe cei chinuiți, pentru că n-au voit să se lepede de Dumnezeu, atunci vei osândi rătăcirea și înșelăciunea lumii, atunci, când vei cunoaște cu adevărat viețuirea cea din ceruri, când vei disprețui moartea aparentă de aici de pe pământ, când te vei teme de adevărata moarte, care îi așteaptă pe cei osândiți la focul cel veșnic, care va chinui veșnic pe cei dați lui." (EPISTOLA CĂTRE DIOGNET, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. pr. D. Fecioru, PSB 1, EIBMBOR, București, 1979, p. 344)

[998] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, trad. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia* 7, IBMBOR, București, 1977, p. 383.

[999] SFÂNTUL CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre condiția muritoare a omului*, trad. Pr. Prof. Alexandru I. Stan și Adina Roșu, în *Despre unitatea Bisericii universale. Despre condiția muritoare a omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 108.

încurajează biserica să-și menționă nivelul optim de devoțiune. Scrisoarea indică și contextul social potrivit căruia iudeii presau creștinii să-și retracteze crezul."[1000] Pe acest fundal tumultos, Biserica din Smirna trebuia să-și promoveze credința și misiunea. Ea trebuie să facă față unei adversități care va atrage după sine o prigoană concret, dar și unei provocări reale în ceea ce privește mărturia în cetate.

2.2.3. Scrisoarea către Biserica din Pergam (2,12-17)

Pergamul era situat la nord de Smirna. După ce, în anul 133 î.Hr. fusese cucerit de către Roma, Pergamul devenise capitala provinciei Asia, locul de unde autoritatea imperială își exercita atribuțiile. „Pe vremea lui Ioan, Pergamul era deja de patru secole un oraș de o importanță considerabilă."[1001] În relații întotdeauna cordiale cu Roma, având o economie prosperă și o stabilitate demnă de invidiat, orașul „avea undeva între 120.000 și 200.000 de locuitori."[1002]

Orașul nu era avea doar o impozanță politică ci, pe lângă aceasta, „era considerat drept centru al vieții intelectuale a întregii lumi elenistice. Faimoasa lui bibliotecă aduna aproape 200.000 de volume, fiind a doua după cea din Alexandria. Orașul era casa lui Galen, faimosul medic al lumii antice, care studiase la școala lui Asclepios. Pergamul era, de asemenea, un mare și important centru religios, fiind cunoscut pentru templele magnifice ridicate în cinstea lui Zeus, Atena, Dionysos și Asclepios. Pe dealul de deasupra orașului se afla marele altar al lui Zeus, porțiunea centrală fiind expusă în Muzeul Pergamului din Berlin."[1003]

Spre deosebire de alte orașe menționate în Apocalipsa (cum este Efesul), Noul Testament nu are nicio informație precedentă despre biserica aceasta. Comentatorul trebuie să se rezume la detaliile din scrisoare pentru a reconstitui tabloul. Potrivit lui Craig R. Koester[1004], situația socială a pergamezilor avea două dimensiuni: (1) sesizăm un conflict cu cei din afară (vezi cazul martirului Antipa) generat, probabil, de romani; și (2) permanenta ispită de a menține bune legături cu necreștinii, de unde pericolul contaminării celor dintâi, mai ales în ceea ce privește idolatria (2,14).

Putem considera că „presiunile sociale și politice îndreptate împotriva creștinilor erau puternice în Pergam, ajungându-se până la persecuție. Însă, în ciuda ostilității, creștini pergamezi au rămas loiali mărturisirii lor și nu s-au dezis de numele lui Iisus

---

[1000] Thomas B. SLATER, *Christ and Community*..., p. 123.
[1001] Gordon D. FEE, *Revelation*..., p. 33.
[1002] Craig R. KEENER, *Revelation*..., p. 122.
[1003] Ranko STEFANOVIC, *Revelation of Jesus Christ*, Andrews University Press, Michigan, 2002, p. 122.
[1004] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 291.

atunci când au avut de-a face cu apostazia, suferința și chiar moartea."[1005] O parte a comunității s-a compromis totuși din punct de vedere moral. „Asemenea eroziunii, compromisul cu lumea macină încet, tăcut și subtil adevărul. Acesta începe prin a ne întoarce urechea spre corupția și falsitatea din jurul nostru."[1006] Apoi, pe nesimțite, viața însăși este cuprinsă de lucruri neîngăduite, uitându-se că „adevărul biblic și moralitatea nu poate exista într-o cultură a compromisului lumesc."[1007]

„Structural, mesajul urmează un aranjament obișnuit, cu o introducere și o concluzie, iar în interior cuvinte de încurajare și imputare. Prima parte introduce temele ce vor fi reluate în a doua: Hristosul care ține sabia și mai târziu o folosește (2,12 și 16); celor care rămân statornici lângă Hristos vor avea parte de o piatră cu un nume nou (2,13 și 17); a mânca din lucrurile jertfite idolilor este un act de infidelitate, dar a mânca din mana cea ascunsă este viața însăși (2,14-15 și 17)."[1008] Acest paralelism riguros între prima și ultima parte a scrisorii este remarcabil. Fiecare element din introducere devine materie primă pentru cele din încheiere. Ba mai mult, noțiunile ce sunt menționate în deschidere într-o manieră neutră, devin în ultima parte mult mai evidente și mai aplicate. Biserica din Pergam primea astfel un mesaj compact, bine închegat din punct de vedere retoric și coerent până în ultimul detaliu. Plasarea conceptelor într-un fel de spirală hermeneutică avea avantajul de-a nu introduce prea multe noțiuni, transformând scrisoarea într-un text extrem de stufos, păstrând astfel o anumită suplețe literară.

[1] Acestea zice Cel ce are sabia ascuțită de amândouă părțile (τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν). (v. 12);

Și această scrisoare se deschide, precum celelalte, cu un titlul pe care Hristos și-L atribuie. Spre deosebire însă de celelalte, cesta areo conotație militară ce nu este, în economia întregului mesaj, întâmplătoare. Precum un ofițer roman, Hristos este Cel ce poartă „sabia ascuțită de amândouă părțile" (ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν). Înainte de a observa etimologia cuvântului ῥομφαία („sabie") și a expresiei întregi („sabia ascuțită de amândouă părțile"), se impune o specificație. Substantivul „sabie" apare de două ori în scrisoare: în introducere (v. 12) și în încheiere (v. 16), fapt care sugerează un paralelism ce trebuie reținut din punct de vedere hermeneutic. În primă instanță aflăm că Hristos *deține* sabia, în a doua instanță – cea din epilog –

1005 Merrill C. TENNEY, *Interpreting Revelation*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1957, p. 60.
1006 Charles R. SWINDOLL, *Insights on Revelation*..., p. 47.
1007 Charles R. SWINDOLL, *Insights on Revelation*..., p. 47.
1008 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 291.

aflăm că Hristos *folosește* sabia. Sunt referiri complementare și care leagă întregul mesaj adresat bisericii, precum două coperți ale unei cărți.

Potrivit literaturii veterotestamentare, „termenul ebraic pentru „sabie" este *hereb*, fiind folosit atât pentru sabia scurtă (ca în Jud 3,16[1009]), cât și pentru sabia lungă (ca în Ios 6,21[1010]), ambele ascuțite pe ambele părți. Expresia *sabie cu două tăișuri* o mai găsim și în Pilde 5,4."[1011] De asemenea, „rațiunea, vorbirea efectivă, Cuvântul lui Dumnezeu este adesea comparat cu o sabie (Ps 51,1; Sol 18,15-16; Ef 6,17; Evr 4,12)."[1012] Ca și în cazul altor metafore, și aici observăm o anunțare a temei cu mult înainte de folosirea ei neotestamentară.

De asemenea, sabia din Apocalipsa „poate fi pusă în legătură cu profeția lui Isaia (11,4[1013]; 49,2[1014]), unde se vorbește adesea despre o judecată eshatologică și despre începutul împlinirii acestei așteptări mesianice."[1015] Situate în secțiuni diferite ale cărții – Proto-Isaia și Deutero-Isaia – cele două pasaje sunt legate între ele prin anunțarea Salvatorului/Slujitorului regal. Avem aici similitudini impresionante. Prin metafora *sabiei*, textul scrisorii devine un ecou al profețiilor mesianice ale Vechiului Testament. Hristosul Apocalipsei ni se descrie pe Sine în aceiași termeni cu care profeții L-au descris. Cu toate că între timp va fi avut loc Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea, imaginea Lui este neștirbită, în deplin acord cu tot ce s-a spus despre El. Contemporanii profeților (în special ai lui Isaia) aveau deja figura și impactul Lui descrise în cuvinte de o expresivitate aparte.

Observând utilizarea termenului atât în textele profetice, cât și în cele sapiențiale, este clar că sabia devine „un simbol pentru Cuvântul lui Dumnezeu și sugerează o

---

[1009] „Aod și-a făcut o sabie cu două tăișuri, lungă de un cot, și a încins-o sub mantaua sa la șoldul drept."

[1010] „Și au dat junghierii tot ce era în cetate: bărbați și femei și tineri și bătrâni și boi și oi și asini, tot au trecut prin ascuțișul sabiei."

[1011] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 182.

[1012] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 182.

[1013] „Ci va judeca pe cei săraci întru dreptate și după lege va mustra pe sărmanii din țară. Pe cel aprig îl va bate cu toiagul gurii Lui și cu suflarea buzelor Lui va omorî pe cel fără de lege." Pasajul face parte dintr-o secțiune mai largă ce anunță, pe de o parte, judecata împotriva Asiriei, dar, pe altă parte, venirea Salvatorului pentru Iuda (10,5-12,6). Prezentarea propriu-zisă a Salvatorului este circumscrisă în 11,1-9, unde aflăm despre: mlădița casei lui David (vv. 1-3a); dreptatea casei lui David (3b-5); pacea adusă de domnia casei lui David (vv. 6-8) și rezumatul acestor idei (v. 9). Pentru detalii vezi: Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39: with an Introduction to Prophetic Literature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, pp. 198-211.

[1014] „Făcut-a din gura Mea sabie ascuțită; ascunsu-M-a la umbra mâinii Sale. Făcut-a din Mine săgeată ascuțită și în tolba Sa de o parte M-a pus." pasajul din 49,2 face parte dintr-o secțiune mai largă (cap. 49-57) ce-L descrie pe Robul Domnului, unde 49,1-26 prezintă legământul cel nou încheiat cu poporul[1014]; dar și dintr-o secțiune mai restrânsă (49,1-50,3) unde, din nou, avem imaginea slăvitului Rob al Domnului ce vine ca o Lumină pentru națiuni (vv. 1-6), asigurând un nou început și un scop divin cu impact universal. Pentru detalii vezi: Raymond C. ORTLUND jr., *Isaiah. God Saves Sinners*, Crossway Books, Wheaton, 2005, pp. 324-326.

[1015] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 410.

putere judiciară. În provincii, proconsulii aveau deplina putere a sabiei, astfel încât puteau judeca și executa pe cei pe care-i guvernau. Pentru Ioan, proconsulul avea suficientă putere pentru a-l condamna pe Antipa, dar Hristos are o autoritate superioară și promite rezolvarea acestor situații prin înviere (v. 13)."[1016]

Însă, judecând după contextul imediat al scrisorii, este clar că sabia este „o aluzie la arma principală folosită de soldații romani în războaiele de cucerire."[1017] Afirmația trebuie înțeleasă și în contextul socio-politic al vremii. Dat fiind că e vorba de orașul Pergam, „locul în care se află proconsulul, *sabia ascuțită pe amândouă părțile* („ius gladii"), adică puterea de a executa după propria voință, [trebuia să devină evident că] suveranitatea lui Hristos rămâne puterea ultimă asupra vieții și a morții."[1018] Se știe că „în provincii, proconsulii aveau deplina putere a sabiei, astfel încât puteau judeca și executa pe oricare dintre supuși într-o situație dată. Pentru Ioan, proconsulul a avut suficientă putere pentru a-l condamna pe Antipa, dar Hristos – având o autoritate superioară – promite rezolvarea acestui incident prin înviere (v. 13)."[1019]

Cuvântul ῥομφαία mai apare – exceptând ocurențele din Apocalipsa – în Noul Testament o singură dată. Este vorba de Luca 2,35, unde avem binecuvântarea lui Simeon către Fecioara Maria: „Și prin sufletul tău va trece o sabie, ca să se descopere gândurile din multe inimi."[1020] Cum sugeram, avem apoi o abundență de utilizări în Apocalipsa, unde ῥομφαία apare de șase ori (1,16; 2,12; 2,16; 6,8; 19,15; 19,21), iar de trei ori îl găsim în expresia: „sabia ascuțită de amândouă părțile" (ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν). Prima ocurență o avem în 1,16: „În mâna Lui dreaptă avea șapte stele; și din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri...".[1021] A doua este

---

[1016] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 286.
[1017] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 410.
[1018] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 96.
[1019] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 286.
[1020] În celelalte pasaje neotestamentare unde întâlnim cuvântul *sabie* avem grecescul μάχαιρα. Ocurențe precum Mt 10,34 (Hristosul care aduce sabia); 26,47 (gloata cu săbiile ce-L prinde pe Iisus); 26,51 (Petru care scoate sabia); Lc 22,36 (ucenicii cărora li se cere să-și ia sabie); FAp 12,2 (decapitarea lui Iacov) și altele, toate folosesc un termen grecesc diferit (de cel din Apocalipsa). Este vorba inclusiv de Evrei 4,12 unde – cu toate că avem expresia: „sabie cu două tăișuri" – este folosit tot μάχαιρα.
[1021] În planul simbolurilor se poate stabili o legătură între sabia care iese din gura lui Hristos și cea pe care heruvimii o învârteau la intrarea în Eden (Fac 3,24). Astfel, Hristos „este simbolul focului purificator și al adevărului ce strălumineazá ca fulgerul. Îl întâlnim reprezentat astfel în numeroase biserici și miniaturi, de exemplu pe portalul catedralei din Bourges. Uneori este însoțit de Sfântul Ioan și de șapte sfeșnice. În această privință, miniaturile din *comentariu lui Beatus* au exercitat probabil o puternică influență în Acvitania și pe malul nordic al Loarei. Într-o miniatură a unui manuscris din Biblioteca Națională din Berlin, Hristos este înveșmântat într-o cămașă până la pământ. Are o cingătoare de aur, iar din gură îi iese o sabie ascuțită. E înconjurat de șapte șfeșnice de aur: patru la dreapta și trei la stânga sa. Din mâna dreaptă îi țâșnesc șapte stele. Un bărbat, Sfântul Ioan, îi stă la picioare, ilustrând textul din Apocalipsa 1,17." (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, VOL. 3, P. 183)

cea din scrisoare, iar a treia o întâlnim în 19,15: „Iar din gura Lui ieșea sabie ascuțită, ca să lovească neamurile cu ea.” Afirmația din finalul Apocalipsei face parte dintr-o secțiune mai largă (19,11-16) care-L descrie pe Hristos ca pe un războinic și care ne este descris prin metafore ce le găsim în prolog (1,16). Dacă pe la jumătatea cărții Apocalipsa războiul între Hristos și Satan se întețește, spre sfârșitul ei Mielul luptă și învinge puterile întunericului, pentru a-Și așeza pământul și cerul cel nou.[1022]

Metaforic vorbind, „sabia este un simbol al puterii în stare să dea sau să ia viața.”[1023] Masiv militarizat, Imperiul Roman a transformat sabia într-o armă de mare succes și, implicit, într-un simbol al forței decisive. Asocierea acestei arme cu judecata suverană a lui Hristos, cu puterea Lui unică și voința Sa neînfrântă avea un impact extraordinar în mintea cititorilor. Ei trăiau într-o cultură autoritară și ofensivă, istoria le fusese presărată cu războaie și încăierări, prin urmare când Hristos însuși se descrie ca purtătorul de sabie, imaginea era cât se poate de vie și pilduitoare în mintea lor.

Așa cum conclude G. K. Beale, „creștini din Asia înțelegeau că Iisus nu va purta bătălia într-o asemenea manieră doar împotriva națiunilor păgâne (19,15), ci inclusiv împotriva acelora care s-au strecurat prin comunitățile creștine și au o credință compromisă (2,16).”[1024] Dreptatea lui Dumnezeu se manifestă întâi de toate în Biserica Lui, în relație cu cei aleși, care s-au angajat la o viață nouă și radical diferită de lumea păgână. Orice compromis intra în contradicție cu natura și voia lui Dumnezeu, iar pedeapsa nu putea întârzia să apară.

[2] Știu unde sălășluiești (κατοικέω): unde este scaunul Satanei (ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ); și ții (κρατέω) numele (ὄνομα) Meu și n-ai tăgăduit (ἀρνέομαι) credința (πίστις) Mea în zilele lui Antipa (ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς), martorul (μάρτυς) Meu cel credincios, care a fost ucis (ἀποκτείνω) la voi, unde locuiește Satana. (v. 13);

Fragmentul se deschide cu verbul οἶδα, utilizat în toate scrisorile și care dovedește atotcunoașterea lui Hristos. Spre deosebire însă de cele precedente (Efes și Smirna), aici Mântuitorul nu enumeră anumite înfăptuiri (cum ar fi: osteneala, răbdarea etc.), ci mai degrabă surprinde o stare de fapt: „știu unde sălășluiești: unde este scaunul de domnie al Satanei” (οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ).

Afirmația „știu unde sălășluiești” (οἶδα ποῦ κατοικεῖς) confirmă atenția acordată de Hristos detaliilor de context. Verbul κατοικέω se referă la o rezidență pe termen

---

[1022] Pentru detalii exegetice vezi: Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 764-768.

[1023] „Lama și garda sa se îmbină în formă de cruce, sabia fiind și un simbol al conjuncției. Instrumentul tăios devine un motiv de coerență internă și de uniune fecundă, din cauza uneia dintre acele contradicții aparente, dar înșelătoare, care caracterizează atâtea și atâtea simboluri.” (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 3, p. 182)

[1024] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 410.

lung, o înrădăcinare sau o stabilire definitivă într-un anumit loc. În textul Noului Testament, κατοικέω indică de cele mai multe ori o locuire pământească (Mt 2,23; 4,13; 13,4; FAp 1,19; 2,5; 2,9; 2,14; 4,16; 7,2; 7,4; 9,22; 9,32; 9,35; 11,29; 13,27; 19,10; 19,17; 22,12; Evr 11,9), dar și una spirituală (Mt 12,45; 23,21; FAp 7,48; 17,24; Ef 3,17; Col 1,19; 2,9; 2Pet 3,13). Cartea Apocalipsa utilizează termenul de zece ori, în următoarele ipostaze: 2,13 (locuirea în Pergam); 3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8; 13,12; 13,14; 17,2; 17,8 (locuirea pe pământ). La fel ca în celelalte cărți ale Noului Testament, Apocalipsa folosește termenul în sens toponimic, fie definită (în Pergam), fie nedefinită (pe pământ). În situația dată, avem o referire particulară la spațiul geografic și cultural al respectivului oraș, un spațiu în care comunitatea credincioșilor trebuia să-și depună mărturia.

Însă, așezarea creștinilor în Pergam se dovedește a fi mai mult decât geografie. Aceștia se aflau, pe un fel de hartă religioasă a lumii, într-o zonă cu implicații foarte adânci în ceea ce privește lumea spirituală. Avem de-a face cu realități de ordin mitologic și misteriologic ce depășesc amănuntele prozaice ale vieții. Textul afirmă că aici se afla „scaunul Satanei” (ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ), o expresie unică și care implică un anumit dramatism de ordin spiritual.

Substantivul θρόνος se referă la „locul de pe care este exercitată autoritatea sau domnia.”[1025] Deși cuvântul este folosit și în alte cărți neotestamentare (Mt 5,43; 19; 28; 23,22; 25,31; Lc 1,32; 22,30; FAp 2,30; 7,49; Col 1,16; Evr 1,8; 4,16; 8,1; 12,2), acesta apare abundent doar în Apocalipsa. Utilizat de 37 de ori, majoritatea ocurențelor se referă la scaunul de domnie a lui Dumnezeu (1,4; 3,21; 4,2-3; 4,6; 4,9-10; 5,1; 5,6-7; 5,11; 5,13; 6,16; 7,9-11; 7,15; 7,17; 8,3; 12,5; 14,3; 16,17; 19,4-5; 20,11-12; 21,3; 21,5; 22,1; 22,3.), iar altele indică scaunele celor 24 de bătrâni (4,4; 11,16), scaunul balaurului (13,2), scaunul fiarei (16,10) și scaunele martirilor (20,4). Predominant este, așadar, scaunul/tronul lui Dumnezeu care se ridică deasupra tuturor celorlalte și care rămâne veșnic.

Scaunul a fost întotdeauna recunoscut ca „un simbol al autorității. A primi pe cineva așezat înseamnă a manifesta o formă de superioritate; a oferi cuiva un scaun înseamnă a recunoaște o autoritate sau o anumită valoare personală ori reprezentativă.”[1026] În spațiul creștin, scaunele mai deosebite sunt destinate episcopilor, „spre a simboliza autoritatea și puterea ierarhică din biserica unui ținut.”[1027] Astfel, „episcopul

[1025] G-ELNT, p. 479.
[1026] J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 3, p. 207.
[1027] „Biserica latină mai are în sanctuar jilțuri, pentru episcopi și canonicii din gremiu, spre a închipui cinstea ierarhiei și vrednicia morală acestor înaintestătători, de a ședea, ca urmași ai Apostolilor și ca slujitori ai lui Dumnezeu, acolo în jurul tronului lui Dumnezeu.” (Victor AGA, *Simbolistica biblică și creștină...*, p. 339)

în scaunul arhieresc simbolizează pe Mântuitorul ca păstorul cel bun, care poartă grija de turma sa. Creștinii, privind la el, să-și aducă aminte de datorințele către episcop și să-i dea ascultarea cuvenită, ca unui trimis al lui Dumnezeu. Cele trei trepte ale tronului arhieresc înseamnă cele trei trepte ierarhice, dintre care mai înaltă este cea a episcopului."[1028] Asociat – fizic și simbolic – oficiului episcopal, scaunul este unul dintre cele mai grăitoare simboluri ale autorității, ale unei influențe decisive, permanente și dinamice.

Spre deosebire de tronul lui Dumnezeu – des menționat în Apocalipsa – cel menționat în Scrisoarea către Pergam este „al Satanei". În prima scrisoare, cea către Efes, ni se menționează „sinagoga Satanei" (2,9), cu referire la falșii iudei. Comparația între „sinagogă" și „tron" este, încă de la o primă vedere, semnificativă. Dacă în prima situație avem un cadru iudaic, în a doua ni se sugerează unul cu totul păgân. În consecință, înțelesul expresiei „scaunului lui Satan" presupune două abordări. Pe de o parte, avem abordarea *toponimică*, unde expresia indică o locație anume (cum ar fi: Templul lui Augustus, a lui Asclepios sau a lui Zeus); iar, pe de altă parte, avem o abordare *conceptuală*, unde expresia indică mai degrabă un fenomen decât de o locație.

Într-o amplă lucrare dedicată conceptul de „tron" în Apocalipsa, Laszlo Gallusez[1029] a identificat următoarele variante hermeneutice: (1) Explicații *politice*, unde expresia ar desemna autoritatea guvernamentală, inclusiv cultul imperial sau, specific, templul lui Augustus; (2) Explicații *religioase*, unde se poate face trimitere la Marele Altar al lui Zeus[1030], cultul lui Asclepius[1031] sau climatul politeist al orașului; (3) Explicații *geografice*, care exploatează așezarea favorabilă a orașului și dezvoltarea lui impresionantă care ar fi dus la o aroganță specifică a pergamezilor; (4) Explicații *conjuncturale*,

---

[1028] Victor AGA, *Simbolistica biblică și creștină...*, p. 340.

[1029] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, Bloomsbury, Londra, 2014, pp. 201-208.

[1030] „Altarul lui Zeus și Atena a fost construit de-a lungul domniei lui Eumenes II (197-159 î.Hr.) în semn de mulțumire pentru o victorie obținută împotriva lui Gaul în anul 190 î.Hr... Vizitatorii intrau din partea de est și, după ce străbăteau platforma, ieșeau coborând scările din partea de vest a templului. De-a lungul acestui traseu ei puteau adora altarul. Această platformă masivă și altarul ei a făcut obiectul primelor excavări în Pergam ce au avut loc în anul 1870 și au fost întreprinse de Carl Humann și institutul Arheologic German. Monumentul a fost rapid conectat cu textul Apocalipsei." (Steven J. FRIESEN, „Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Setting of Revelation", în *JSNT*, vol. 27, nr. 3, pp. 359-360)

[1031] „Complexul tămăduitor legat de cultul lui Asclepius se afla la aproximativ 1,5 km de acropolis și având o diferență de elevație de aproape 400 de metri, fapt care îngreuna deplasarea. Ruinele care au rezultat în urma săpăturilor arheologice includ o varietate de structuri. Zona de 110/130 m era înconjurată pe trei laturi de porticuri, dar avea și un teatru (în spatele porticului nordic) ce găzduia până la 3.500 de persoane. A patra secțiune a incintelor cuprindea o bibliotecă, un propilon monumental, un templu al lui Asclepius construit după modelul celui din Roma și o clădire circulară enigmatică folosită pentru practici terapeutice de diferite tipuri. În curte se aflau trei izvoare pentru băut și îmbăiere." (Steven J. FRIESEN, „Satan's Throne..., p. 360)

care se referă la transformarea Pergamului în centrul persecuției creștine de la acea vreme.[1032] Deși fiecare variantă poate fi argumentată într-o oarecare măsură, Gallusez afirmă că „majoritatea comentatorilor sunt convinși că scaunul lui Satan în Pergam desemnează prezența puterii imperiale în oraș, exprimată prin propaganda masivă a cultului imperial."[1033]

Craig R. Koester consideră că „Apocalipsa localizează tronul Satanei în Pergam deoarece acesta este singurul dintre cele șapte orașe unde creștinii au fost dați la moarte (2,13). Deși Efesul, Smirna, Sardesul și Laodiceea erau și ele centre judiciare, Pergam este singurul oraș unde creștinii au fost executați."[1034] Prezența martirajului în istoria timpurie a comunității este o confirmare indirectă a acestei interpretări: scaunul lui Satan este o metaforă ce descrie puterea politică a Romei, exercitată într-un context idolatru și fără scrupule. „În această atmosferă devenea tot mai dificil pentru creștini să-și mențină o conduită înaltă, fără să intre în conflict cu cei care conduceau orașul și care acceptaseră religiile păgâne, permițându-i lui Satan să devină rege. Acest lucru este dovedit de faptul că o mare parte din cetățenii greci erau foarte permisivi cu închinarea la diferiți zei pe care-i armonizau cu tradiția religioasă locală. O astfel de venerare era și omagiul adus lui Cezar. Ei bine, atunci când creștinii erau forțați să sacrifice pentru împărat, acest lucru se întâmpla pentru că ei deja refuzaseră să recunoască zeii locali."[1035]

Precum în scrisoarea adresată Bisericii din Smirna, și aici Satan „este privit ca instigatorul ultim al persecuției."[1036] Astfel, „semnificația teologică a scaunului lui Satan trece dincolo generalități privind tensiunile dintre Biserica din Pergam și societatea păgână. Ea este reflectată în structura literală a versetului 13 în care se face referire la martirajul lui Antipa, un creștin menționat printr-un nominativ de apoziție – *martorul Meu cel credincios* – și care apare între cele două referiri la Satan."[1037] Deși „la momentul scrierii Apocalipsei termenul de *martir* nu căpătase încă sensul tehnic de mai târziu..., cartea descrie cu impetuozitate depunerea mărturiei creștine și riscurile fatale pe care aceasta le implică (Ap 11,3; 17,6)."[1038] În aceste condiții,

---

[1032] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif...*, p. 206.

[1033] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif...*, p. 206. Aceeași interpretare o propune și G. K. BEALE, *The Book of...*, p. 454.

[1034] „Numirea unui oraș în care un creștin este omorât ca „tron al Satanei" este asemănătoare cu a folosi epitetul „sinagogă a Satanei" pentru a denunța sinagogile care denunță creștinii și îi trimit în detenție sau chiar la moarte (Ap 2,9-10; 3,9)." (Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 286) Aceeași interpretare o oferă și David E. AUNE; pentru detalii vezi: D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, pp. 183-184.

[1035] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 455.

[1036] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 454.

[1037] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif...*, p. 208.

[1038] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 287.

ucenicul Antipa „a fost fie linșat de mulțime, fie executat de autoritățile guvernamentale, însă, în mod cert, motivul martirajului a fost fidelitatea față de creștinism."[1039]

Pe fondul acesta, Biserica primește o apreciere de mare însemnătate: „ții numele Meu și n-ai tăgăduit credința Mea în zilele lui Antipa, martorul Meu cel credincios, care a fost ucis la voi, unde locuiește Satana." Cele două verbe – „a ține" (κρατέω) și „a (nu) tăgădui" (ἀρνέομαι) – descriu, în fond, aceeași realitate spirituală. Verbul κρατέω se referă la acțiunea de a reține un lucru, cu sensul de a înșfăca. Cartea Apocalipsa folosește κρατέω pentru a descrie gestul lui Hristos de a ține cele șapte stele (2,1), dar și decăderea pergamezilor care țin învățătura lui Balaam (2,14) sau a nicolaiților (2,15). Biserica din Tiatira este îndemnată să țină ceea ce a primit (2,25), așa cum este îndemnată și Biserica din Filadelfia (3,11). Cei patru îngeri țin în mâini cele patru unghiuri ale pământului (7,1), iar șarpele cel vechi este ținut de către înger și înlănțuit pentru mii de ani (20,2). Cei din Pergam țineau „numele lui Hristos", la fel cum făceau (sau erau îndemnați să facă) și cei din Tiatira și Filadelfia.

Verbul ἀρνέομαι mai apare și în Scrisoarea către Filadelfia prin expresia: „nu ai tăgăduit numele Meu" (3,8).[1040] În ambele situații, cuvântul descrie acțiunea de „a afirma că nu cunoști cine este sau ce este o persoană sau un eveniment"[1041], adică a induce în eroare cu bună știință. Noul Testament utilizează verbul pentru a descrie, aproape în exclusivitate, lepădarea de Hristos sau tăgăduirea Lui. Această idee apare ca precauție, în discursurile Mântuitorului (Mt 10,33; Lc 12,9), dar și ca relatare propriu-zisă a trădării (Mt 26,70; 26,72; Lc 8,45; In 13,38; FAp 3,13-14; 7,35; 1Tim 5,8; 2Tim 2,12-13; 3,5; Tit 1,16; 2Pet 2,1; 1In 2,22-23; Iuda 4). Pericolul tăgăduirii lui Hristos, dar și exemplele propriu-zise ale drapajului sunt prezentate într-o manieră cât se poate de clară în textul biblic. Avem aici o faptă reprobabilă, o perversitate a gândirii și acțiunii cu adevărat condamnabilă, un gest care-l depărtează pe om de Dumnezeu și care presupune o sinceră pocăință.

Faptul îmbucurător – în ceea ce privește Biserica din Pergam – este că aceasta nu tăgăduia, adică nu se dezicea de credință. Trebuie însă remarcat că statornicia este pusă, aici, în legătură cu „credința" (πίστις), cuvânt menționat inclusiv în Scrisoarea către Tiatira (2,19) și care se referă la „actul de a crede în condițiile unei depline încrederi și dependențe."[1042] Termenul πίστις este unul dintre cuvintele cheie ale Noului Testament. Mântuitorul îl pomenește în legătură cu oameni sau împrejurări

---

[1039] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif...*, p. 208.
[1040] Deosebirea dintre cele două scrisori este dată de obiectul păstrat: Biserica din Pergam „ține numele"; cea din Filadelfia „ține credința".
[1041] G-ELNT, p. 419.
[1042] G-ELNT, p. 375.

(Mt 8,10; 9,2; 9,22; 9,29; 15,28; 17,20; 21,21; 23,23), apostolii de asemenea (FAp 3,16; 6,5; 11,24; 13,8; 14,9; 14,22; 14,27; 15,9; 16,5; 17,31; 20,21; 24,24; 26,18), iar tema se reia, cu lux de amănunte, în epistole (Rom 1,5; 1,8; 1,15; 1,17; 3,3; 3,22; 3,25-31; 4,5; 4,11-14; 4,19-20; 9,30; 10,6; 12,3; 12,6; 14,1; 14,22-23; 1Cor 2,5; 12,9; 13,13-14; 15,17; 2Cor 1,24; 4,13; Gal 1,23; 2,16; 3,11-12; Ef 1,15; 3,12; Fil 1,25; 2,17; Col 1,4; 2,5; 1Tes 1,3; 3,2; 3,5-7; 2Tes 1,3-4; 2,13; 1Tim 1,2; 1,14; 5,11-12; 6,21; 2Tim 1,5; 2,18; 2,22; Tit 1,1; 1,13; 2,10; 3,15; Filim 5-6; Evr 4,2; 6,1; 10,22; 10,38-39; 11,3-11; 13,7; Iac 1,6; 2,5; 2,17-18; 2,26; 1Pet 1,7; 5,9; 2Pet 1,5; 1In 5,4; Iuda 20). În cartea Apocalipsei – pe lângă utilizarea din scrisori (2,13; 2,19) – acesta mai apare în 13,10 și 14,12.

Construind pe o bogată moștenire semantică anterioară, Biserica Primară a transformat conceptul de *credință* în subiectul principal al propovăduirii ei în contextul lumii greco-romane. Potrivit cărții Faptele Apostolilor, conceptul „conceptul revine la formule și expresii ce provin din terminologia misiunii. Oamenii vin la credința în Dumnezeu (16,34) sau în Domnul (5,14; 18,8). Îndemnul de a crede este direct conectată cu promisiunea mântuirii eshatologice (16,31)."[1043] Credința devine astfel chintesența vieții, apogeul pe care-l poate atinge omul în viețuirea lui pământească. Aceasta trebuie păstrată cu grijă, cultivată și apărată.

După cum observăm „tema tribulației este omniprezentă în scrisorile Apocalipsei."[1044] Se poate vorbi de o perioadă de criză în ceea ce privește realitatea creștinismului asiatic. Potrivit acesteia, „situația socială a tribulației și opresiunii a creat în comunitățile din Asia Mică o criză a credinței: creștinii erau poporul ale, protejați de Dumnezeu, însă totuși experimentau suferința, privarea de bunuri și moartea."[1045]

Virtutea statorniciei – care apare în toate scrisorile – „se referă nu la o caracteristică generală a vieții de credință, ci la a rămâne în picioare în contextul persecuțiilor care sunt văzute ca o tribulație a vremurilor din urmă. Tema a fost deja enunțată în Ap 1,9 („Eu, Ioan, fratele vostru și împreună cu voi părtaș la suferința și la împărăția și la răbdarea lui Iisus"), unde suferința este legată de răbdare."[1046] Pe de altă parte, „rolul pe care Satan îl joacă în Apocalipsa este, cu prioritate, să-i persecute pe sfinți

[1043] O. MICHEL, „Faith", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, pp. 603-604.

[1044] Leonard THOMSON, „A Sociological Analysis of Tribulation", în Adela Yarbro COLLINS, (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Gengre and Social Setting*, Scholars Press, Decatur, 1986, pp. 148-149.

[1045] Leonard THOMSON, „A Sociological Analysis of Tribulation", în Adela Yarbro COLLINS, (ed.), *Early Christian Apocalypticism...*, p. 164.

[1046] A. Y. COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden, 1996, p. 208. „Efesenii sunt lăudați că au suferit în răbdare pentru numele Domnului (2,3), deși fraza indică mai târziu spre o persecuție iminentă... Sfaturi similare găsim și în 2,19 și 25; 3,8 și 10-11. (*idem.*)

(2,9; 12,3-4, 10-17; 20,7-10).”[1047] În fața unei asemenea provocări, Biserica din Pergam a rămas neclintită, primind juste aprecieri din partea lui Hristos.

După această apreciere generală, textul oferă și o situație particulară indicând „zilele lui Antipa” (ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς), unde Ἀντιπᾶς este „nominativ ca formă și genitiv ca funcție.”[1048] Prin inserția acestui nume de ucenic, scrisoarea face aluzie la un eveniment bine imprimat în mintea comunității din Pergam, deși nu-l mai găsim nicăieri în textul Noului Testament. Este foarte posibil ca acea prigoană să fi avut loc cu puțin timp înainte de scrierea Apocalipsei, în condiții despre care nu se cunosc detalii. Cert este că fenomenul martirajului s-a născut odată cu Biserica și a continuat încă multe secole după aceea.[1049]

Zilele lui Antipa „sunt menționate ca aorist și se referă, evident, la vremuri trecute ale Bisericii din Pergam. Există, fără îndoială, o distanță între aceste zile și scrisoare, fiind foarte posibil să se refere la zilele inițiale ale bisericii, care erau încă vii în memoria frățietății. Întreaga semnificație a acestei referințe poate fi înțeleasă doar în relație cu zilele prezente ale comunității, o comunitate ce se așază sub protecția lui Hristos care *are sabia ascuțită de amândouă părțile*.”[1050]

Hristos îl numește pe Antipa – „martorul Meu cel credincios” – fapt care confirmă întreaga prețuire pe care Biserica o are pentru martirii ei. Între „mărturie” și „credincioșie” există o legătură ideatică și practică de nezdruncinat. Potrivit Noului Testament, noțiunea de martor este folosită cu precădere pentru mărturia juridică sau care confirmă participarea la un anumit eveniment (Mt 18,16; 26,65; FAp 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 6,13; 7,58; 10,39; 13,31; 22,20; 26,16; 1Tes 2,10; 1Tim 5,19; 2Tim 2,2; Evr 10,28; 1Pet 5,1), însă descrie și contextul mai amplu al mărturiei creștine (Lc 24,48; FAp 1,8; 22,15; 2Cor 13,1; 1Tim 6,12; Evr 12,1).[1051]

Situația textuală prezentă este totuși diferită de ocurențele din celelalte cărți ale Noului Testament. „Acest titlu aplicat lui Antipa are o profundă semnificație teologică. Μάρτυς este întâi de toate aplicat lui Hristos (în 1,5 și 3,14). După aceea, Ioan descrie cei doi martori (11,3) și mărturia lui Iisus (17,6), însă doar lui Antipa i

---

[1047] B. J. OROPEZA, *Churches under Siege of Persecution and Assimilation. The General Epistles and Revelation*, Cascade Books, Eugene, 2012, p. 198.

[1048] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 287.

[1049] Pentru o analiză detaliată a martirajului primelor secole vezi: David W. BERCOT, *A Dictionary of Early Christian Beliefs*, Hendrickson Publishing, Peabody, 1998, pp. 427-436.

[1050] Johnson PUTHUSSERY, *Days of Man and God's Day. An Exegetico-Theological Study of* hemera *in the Book of Revelation*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2002, p. 102.

[1051] Există pasaje, în limbajul Sfinților Apostoli, în care Dumnezeu (ex.: 1Tes 2,5) sau propriul cuget (ex.: Fil 1,8) este luat ca martor. De obicei, aceste precizări au rolul de a întări autoritatea apostolică în mintea cititorilor acestor epistole.

se atribuie cu fidelitate acest titlu al lui Hristos.”[1052] Această particularitate textuală este surprinzătoare și onorantă în ceea ce-l privește pe martir, jertfa sa conferindu-i un titlu exclusiv hristologic. „Prin pronumele personal ἐγώ în acest titlu („martorul *Meu*...), moartea lui Antipa este legată inseparabil de persoana lui Iisus și mărturia Sa. Acest genitiv, ἐγώ, revelează proximitatea, intimitatea și comuniunea vieții și a destinului lui Iisus. Prin urmare, Antipa este prezentat ca un model de martor creştin al lui Dumnezeu și a lui Hristos într-o lume a confruntărilor, iar aceste nuanțe martirologice sunt foarte importante.”[1053]

Antipa este „martorul *cel credincios*”, unde πιστός este adjectiv, spre deosebire de forma substantivală a aceluiași cuvânt (πίστις) utilizată pentru a descrie credința netăgăduită a pergamezilor. „Derivând din πιστεύω, cuvântul se referă la a avea încredere susținută, constantă și perseverentă.”[1054] Textual vorbind, aici avem o reluare a aceluiași cuvânt pe care-l găsim în Scrisoarea către Smirna (2,10), unde biserica primește îndemnul de-a fi credincioasă/fidelă până la moarte (vezi: *infra*, pp. 200-201).

Antipa, martorul cel credincios, „a fost ucis la voi, unde locuiește Satana” – afirmă Hristos. „Contextul literar leagă moartea sa de tronul lui Satan... Cel mai probabil că moartea lui Antipa era datorată refuzului său de a se supune suveranității puterilor lumești care se ridicau împotriva lui Hristos.”[1055] Verbul „a ucide” (ἀποκτείνω) este folosit cel mai mult în Sfintele Evanghelii și, de cele mai multe ori, cu referire la moartea fizică a lui Iisus sau a apostolilor (10,28; 14,5; 16,21; 17,22-23; 21,35; 22,6; 23,37; 24,9; 26,4; Mc 6,19; Lc 11,48-49; 12,4-5; 13,34; In 7,1; 8,22; 8,37; 12,10; 18,31). Avem totuși câteva mențiuni și în Faptele Sfinților Apostoli (3,15; 7,52; 21,31; 23,12; 23,14; 27,42) și în corpusul epistolelor (Rom 7,11; 11,3; 2Cor 3,6; Ef 2,16; 1Tes 2,15). În Apocalipsa ἀποκτείνω apare de 14 ori. Exceptând cele două scrisori – Pergam (2,13) și Tiatira (2,23) – acesta este folosit pentru a descrie puterea de a distruge a calului galben-vânăt (6,8), a lăcustelor (9,5), a celor patru îngeri (9,15; 9,20), a celor doi măslini (11,5), a fiarei (11,7; 13,15), a cutremurului (11,13) și a lui Hristos însuși (19,21). Există și câteva referiri diferite și care menționează martirajul (6,11) și uciderea vinovată (13,10).

Folosit în text la timpul trecut (Antipa *a fost* ucis), verbul ἀποκτείνω descrie în mod plenar adversitatea de care aveau parte cei din Pergam. „Asocierea ideii de

[1052] Johnson PUTHUSSERY, *Days of Man and God's Day*..., pp. 99-100.
[1053] „Apocalipsa îndeamnă creștinii, care sunt numiți explicit *martori* (17,14) să fie credincioși până la sfârșit (2,10-11; 11,26-28). Această credincioșie nu înseamnă în mod necesar martiraj, deși acest detaliu apare în texte ca Apoc 12,11: *Şi ei l-au biruit prin sângele Mielului și prin cuvântul mărturiei lor și nu și-au iubit sufletul lor, până la moarte*.” (Johnson PUTHUSSERY, *Days of Man and God's Day*..., p. 101)
[1054] G-ELNT, p. 376.
[1055] JOHNSON Puthussery, *DAYS OF MAN AND GOD'S DAY*..., P. 100.

martiraj cu cea a tronului lui Satan are o forță retorică specială, mai ales dacă ținem seama că fundamentul teologic al cărții este că lumina și întunericul nu pot conviețui în armonie și pace.”[1056] Propoziția reia, în final, referirea menționată în deschidere, adică expresia: „unde locuiește Satana.”

Pentru verbul „a locui” avem κατοικέω, pe care l-am întâlnit și în deschiderea propoziției („unde este scaunul Satanei”). Noul Testament folosește cuvântul în sens propriu (Mt 2,23; 4,13; Lc 13,4; FAp 1,19-20; 2,5; 2,9; 4,16; 7,2; 9,22; 9,32; 9,35; 11,29; 13,27; 19,10; Evr 11,9), dar și în sens figurativ (Mt 12,45; 23,21; 7,48; Ef 3,17; Col 1,19; 2,9; 2Pet 3,13). În Apocalipsa, cuvântul apare de 11 ori, dintre care de două ori în scrisori: Pergam (2,13[2x]) și Filadelfia (3,10). Celelalte ocurențe se referă la locuirea oamenilor pe pământ și diferite situații la care aceștia vor fi expuși (6,10; 8,13; 11,10; 13,8; 13,12; 13,14; 17,2; 17,8). Prin această reluare a termenului, scrisoarea atrage atenția asupra prezenței nemijlocite a lui Satan în orașul Pergam. De altă parte, rezistența creștinilor de aici este cu atât mai salutară, fiind nevoiți să facă față unei confruntări dramatice cu Satan și planurile lui.

[3] Dar am împotriva ta câteva lucruri, că ai acolo pe unii care țin învățătura lui Balaam (τὴν διδαχὴν Βαλαάμ), cel ce învăța (διδάσκω) pe Balac să pună piatră de poticneală (βαλεῖν σκάνδαλον) înaintea fiilor lui Israel, ca să mănânce carne jertfită idolilor (εἰδωλόθυτος) și să se dedea desfrânării (πορνεύω). Astfel ai și tu pe unii care, de asemenea, țin învățătura nicolaiților (τὴν διδαχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως). (vv. 14-15);

După cuvintele de apreciere (descrise în v. 13), textul scrisorii inserează mustrarea adresată de Hristos Bisericii. Aceasta este introdusă prin expresia „dar am împotriva ta câteva lucruri” (ἀλλ’ ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα), pe care am întâlnit-o deja în cazul Bisericii din Efes (2,4). Conjuncția contrastivă ἀλλ’ creează o antiteză între afirmația anterioară și cea posterioară, în cazul acesta între calități și defecte. Pentru expresia „câteva lucruri” avem ὀλίγος cu sensul de: „câte ceva” sau „anumite lucruri”. Ni se sugerează ideea de amănunt, de anumite detalii care – după ce vor fi rezolvate – totul va fi în ordine.

Caz oarecum fericit, mustrarea se adresează (doar) unei minorități a Bisericii: „ai acolo pe unii care țin învățătura lui Balaam, ce învăța pe Balac să pună piatră de poticnire înaintea fiilor lui Israel...”. Spre deosebire de majoritatea fidelă, minoritatea incriminată de Hristos ține „învățătura lui Balaam” (τὴν διδαχὴν Βαλαάμ), unde pentru verbul „a ținea” avem grecescul κρατέω care înseamnă: „a pune mâna

[1056] L. GALLUSEZ, *The Throne Motif*..., p. 209.

pe un obiect"; „a reține în mână"; „a înșfăca".[1057] Același verb se folosește în alte două împrejurări în cartea Apocalipsa. Este vorba de titlul lui Hristos: „Cel ce ține cele șapte stele..." (2,1); și de călărețul calului negru care „avea un cântar în mâna lui" (6,5). Atât Hristos, cât și călărețul țin ceva în mână (primul stelele, al doilea cântarul), sugerând ideea unei posesiuni definitive, adică un gest energic și decisiv.

Aceștia câțiva din Pergam țin „învățătura" (διδαχή) lui Balaam, ceea ce sugerează că avem de-a face cu o doctrină eretică bine articulată (nu de idei răzlețe și nesemnificative). Διδαχή se referă la „a oferi instrucție într-un cadru formal sau informal."[1058] În Noul Testament, διδαχή se referă la discursurile Mântuitorului (Mt 7,28; 16,12; 22,33; Mc 1,22; 4,2; 11,18; Lc 4,32; In 7,16-17) și ale Sfinților Apostoli (FAp 2,42; 5,28; 13,12; 17,19; Rom 6,17; 16,17; 2Tim 4,2; Tit 1,9; 2In 9-10). Termenul apare de trei ori în cartea Apocalipsa, de două ori în Scrisoarea către Pergam (vv. 14-15) și o dată în Scrisoarea către Tiatira (2,24). Așa cum doctrina sănătoasă forma un corpus unitar, cea falsă devenise și ea vizibilă și coerentă. Ereziile erau, încă din vremea Sfinților Apostoli, bine structurate, promovate și atractive. Cei care țin „învățătura lui Balaam" (din versetul 14) sunt, potrivit exegezei, cei care țin „învățătura nicolaiților" (din versetul 15). În acest caz, avem întâi portretul spiritual al respectivei secte (v. 14) și abia apoi identificarea propriu-zisă a ei (v. 15).

Balaam este „cel ce învăța pe Balac să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel" (ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ). Avem așadar două personaje implicate în amăgirea lui Israel – *Balaam și Balac* – într-o complicitate vinovată, a cărei metaforă se reia inclusiv aici, în scrierile apostolice. Pentru verbul „a învăța" avem verbul διδάσκω, pe care l-am întâlnit adineaori sub formă substantivală (διδαχή) cu referire la „învățătură". Ca verb, διδάσκω descrie o acțiune susținută și inteligentă de transmitere a unor anumite concepte. În textul Apocalipsei apare doar în scrisori: aici și în cea către Tiatira (2,20).

Obiectul propovăduirii lui Balaam către Balac era „să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel" (βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ). Pentru expresia „piatră de poticneală" textul grecesc folosește σκάνδαλον, care se referă la o capcană sau o cursă, folosită în tehnica de prindere a animalelor în laț. În cartea Apocalipsei σκάνδαλον apare doar aici, fapt care ne obligă să recurgem la celelalte ocurențe neotestamentare pentru a-l înțelege. Mântuitorul folosește σκάνδαλον pentru a descrie smintelile în care se complace lumea fără Dumnezeu (Mt 18,7) și cele ce

[1057] G-ELNT, p. 220. J. P. LOUW și E. A. NIDA consideră că inclusiv Ioan 20,17 ar trebui înțeles în același fel. Astfel, expresia „nu te atinge de Mine" (μή μου ἅπτου) are aceeași conotație de a reține pe cineva sau ceva, doar că aici apare sub formă negativă.

[1058] G-ELNT, p. 412.

vor fi eradicate la sfârșitul veacurilor (Mt 13,41), dar și ispitele cu care diavolul Îl încerca pentru a-L abate de la jertfă (Mt 16,23). Sf. Ap. Pavel, citând din Ps 117,22 și Is 28,16, vorbește despre aceia care nu cred în Hristos și pentru care Acesta devine o piatră de poticneală (Rom 9,33; 1Cor 1,23; Gal 5,11); dar menționează și situația în care frații de credință pot deveni pietre de poticneală unii pentru alții (Rom 14,13; 16,17).[1059]

Înțelegem că pricina de poticneală/împiedicare/alunecare se referă la deturnarea unei persoane de la traiectoria corectă, abaterea ei din drumul cel bun. Prin această acțiune, în cazul de față, Balaam l-a influențat pe Balac în sens negativ, împingându-l în păcat și blasfemie la adresa lui Dumnezeu. Miza întregii acțiuni era coruperea poporului lui Israel de la adevărata închinare și orientarea acestuia spre zeități păgâne, dimpreună cu întregul sistem idolatru.

Hristos însuși tâlcuiește acest lucru în conținutul scrisorii: „ca să mănânce carne jertfită idolilor și să se dedea desfrânării" (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). Pentru verbul „a mânca" avem ἐσθίω, pe care l-am mai întâlnit deja în Scrisoarea către Efes (2,7), unde biruitorul era invitat să mănânce din pomul vieții. În cazul Bisericii din Pergam, spre deosebire de Efes, avem de-a face cu o mâncare idolatră și aducătoare de moarte. Printr-o denaturare flagrantă a adevărului, creștinii erau invitați, pe de o parte, să consume „carne jertfită idolilor" (εἰδωλόθυτος) și, pe de altă parte, „să se dedea desfrânării" (πορνεύω).

Expresia „carne jertfită idolilor" este redată în grecește prin adjectivul εἰδωλόθυτος, care înseamnă „carne de animal ce era sacrificat unui idol."[1060] Înțelegem de aici că nu animalul în sine avea o problemă de impuritate, ci ritualul la care acesta era suspus, precum și obiectivul devoțiunii erau incorecte. Noul Testament se referă la εἰδωλόθυτος pentru a descrie ispitele la care erau expuși neevreii proaspăt convertiți, în strădania lor de a renunța la viața veche și de a accepta în mod deplin viețuirea creștină (FAp 15,29; 21,25; 1Cor 8,1; 8,4; 8,7; 8,10; 10,19).[1061] În cartea Apocalipsa, εἰδωλόθυτος apare doar în textul scrisorilor: aici și în Scrisoarea către Tiatira (2,20).

Expresia „să se dedea desfrânării" este redată prin verbul πορνεύω care se referă la „a fi angajat într-o imoralitate sexuală de orice fel, cel mai adesea cu implicarea prostituției."[1062] Exceptând două ocurențe (1Cor 6,18 și 10,8), verbul este folosit în

---

[1059] Sf. Ap. Petru utilizează și el termenul pentru a descrie învățătura lui Iisus ce rămâne inaccesibilă celui ce nu crede (1Pet 2,8); iar Sf. Ap. Ioan sugerează la rându-i aceleași derapaje de ordin relațional (1In 2,10).

[1060] G-ELNT, p. 49.

[1061] De remarcat că majoritatea ocurențelor neotestamentare le avem în 1Corinteni, o epistolă în care Sf. Ap. Pavel încearcă să corecteze practicile idolatre la care erau expuși creștinii din Corint.

[1062] G-ELNT, p. 770.

Noul Testament doar în cartea Apocalipsei. Acesta apare în cazul Bisericii din Pergam (2,14) și a celei din Tiatira (2,20), pentru a fi apoi menționat în legătură cu desfrânarea desfrânatei celei mari (17,2; 18,3; 18,9). Ispita imoralității trebuie înțeleasă în context. Astfel, „printre păcatele păgâne a zilelor din urmă – potrivit Apoc 9,21 – se numără laxitatea în ceea ce privește comportamentul sexual, împreună cu idolatria, crima, vrăjitoria și hoția. În capitolele 17-19, [πορνεύω și sinonimele] reprezintă termeni ce descriu completa degenerare morală a lumii."[1063] Babilonul cel mare este numit în textul biblic „mama desfrânatelor și urâciunea pământului" (Apoc 17,5) și este imaginat ca desfrânata cea mare, adică ispita prin excelență. Într-un asemenea context al infidelității, unii creștini din Pergam cedaseră compromisului, dedându-se la imoralitate și erezie.

Balaam a trăit în secolul XIII î.Hr., în Mesopotamia, iar numele lui provine din ebraicul *bilam* care înseamnă: „lucru distrus", „ruină". Biblia Sinodală îl transliterează prin *Valaam*, fiul lui Beor, care primește de la Balac, împăratul Moabului, rugămintea de a blestema pe Israel, acest popor care – în cuvintele împăratului – „a ieșit... din Egipt și a acoperit fața pământului și trăiește lângă mine" (Num 22,5f). După ce ajung solii, încărcați de daruri, la Valaam, acesta îi reține până a doua zi, pentru ca între timp să-L întrebe pe Domnul. Răspunsul lui Dumnezeu este intransigent: „Să nu te duci cu ei și să nu blestemi pe poporul acela, că este binecuvântat" (Num 22,12). Balac va trimite alți soli cu care Valaam va proceda la fel, cu diferența că acum Domnul îi permite să meargă cu ei (Num 22,20). După o succesiune de întâmplări, Valaam ajunge să binecuvinteze pe israeliți (Num 23) și, el însuși copleșit de prezența divină, a renunțat la vrăjitori, iar Duhul lui Dumnezeu a venit peste el și a profețit (Num 24). Întregul episod, precum și apropierea de Moab a reprezentat însă o ispită pentru israeliți în ceea ce privește idolatria și destrăbălarea (după cum reiese din Num 25,1-3), fapt care a aprins mânia lui Dumnezeu împotriva poporului.[1064]

Timothy R. Ashley[1065] numără cinci oracole ale lui Valaam descrise în cartea Numeri: primul: 23,7-12; al doilea: 23,13-26; al treilea: 23,27-24,25; al patrulea

[1063] „Noțiunea de πορνεύω este văzută ca centru al păgânismului cu apostazia lui asemenea unei prostituate în raport cu Dumnezeu. Băutura pe care aceasta o oferă promite plăcere, dar aceasta se transformă de fapt în potirul mâniei divine. În contrast cu marea prostituată este mireasa lui Hristos, care nu are nimic necurat (Apoc 21.27), deoarece ea se închină doar lui Dumnezeu și Mielului. Moartea a doua îi așteaptă pe toți desfrânații, împreună cu idolatrii, criminalii și alții (Apoc 21,8; 22,15)." (F. HAUCK & S. SCHULZ, „Harlot", în Gerhard Friedrich KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of New Testament*, trad. W. Kohlhammer Varlag, vol. VI, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1968, pp. 594-595)

[1064] Pentru detalii biografice suplimentare vezi: John COMAY & Ronald BROWNRIGG, *Who's Who in the Bible: Two Volumes in One*, Bonanza Books, New York, 1980, pp. 63-64.

[1065] Timothy R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, William B. Eerdmans Pblishing Company, Grand Rapids, 1993, pp. 467-511.

(24,14-19) și al cincilea (24,20-25). Aceste oracole au pregătit – direct sau indirect – terenul pentru alunecarea lui Israel în apostazie și alipirea de Baal-Peor. Compromisul și pedeapsa care i-a urmat sunt descrise în Numeri 25, ca o pagină neagră din istoria lui Israel și ca o învățătură pentru generațiile viitoare.[1066] „Balaam, personaj important din antichitate, atestat și în afara Bibliei, l-a amăgit pe Israel să mănânce carne adusă ca jertfă idolilor și să întrețină relații sexuale cu păgânii, în afara contextului căsătoriei (Num 25,1-3; 31,16). Alte popoare nu au putut distruge Israelul, dar Balaam știa că, dacă l-ar putea corupe moral, Dumnezeu putea să-i retragă binecuvântarea și să-l judece. Dumnezeu l-a judecat pe Israel, dar Balaam, care acționa din interese mercantile, și-a pierdut și el viața (Num 31,8; 31,16; Ios 13,22). Imoralitatea sexuală poate avea aici un sens literal (era obișnuită în păgânism) sau se poate referi, ca de multe ori în cazul profeților Vechiului Testament, la infidelitate spirituală față de Dumnezeu (posibil inclusiv închinarea în fața împăratului).”[1067]

„Balaam este neașteptat de proeminent în tradiția iudaică. El este arhetipul celui care respinge legea și ocupă o poziție antagonică față de Moise, dătătorul Legii. Putem considera că o folosire polemică a numelui era deja uzuală în bisericile asiatice. Surse iudaice asociau uneori pe Balaam cu Iisus, văzând în primul un oponent reprezentativ față de Tora. Principala obiecție ar fi fost aceea că urmașii lui Iisus s-au opus credinței în Lege și, prin urmare, părea să sancționeze un antinomianism care permitea imoralitatea. Conștient de această situație, ca evanghelia sa să fie deschisă, indirect, depravării, a refuzat să o crediteze (cum observăm în Rom 6,1).”[1068]

Pe acest fond, „Israel a fost sedus să se închine la idoli și să comită imoralitate, ca rezultat al acestui sfat mârșav, iar acum, biserica este condusă în aceeași direcție de către nicolaiți. Balaam devine proverbial pentru falsul învățător care pentru un câștig financiar influențează credincioșii să intre în relații necuviincioase. El este avertizat de Dumnezeu să se oprească și, în final, este pedepsit pentru că a stăruit în neascultare.”[1069]

[1066] Pentru detalii asupra pasajului principal (Num 25), vezi: Timothy R. ASHLEY, *The Book of Numbers...*, pp. 511-517; Iain M. DUGUID, *Numbers. God's Presence in the Wilderness*, Crossway Books, Wheaton, 2006, pp. 291-300; Anthony REES, *[Re]reading Again: A Mosaic Reading of Numbers 25*, Bloomsbury T&T Clark, New York, 2015, pp. 72-86; Denis T. OLSON, *Numbers*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2012, pp. 133-152; David L. STUBBS, *Numbers*, Brazos Press, Grand Rapids, 2009, pp. 176-197.

[1067] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timeia Pop, Casa Cărții, Oradea, 2018, p. 869.

[1068] C. J. HEMER, „Nicolaitans", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, pp. 677-678.

[1069] G. K. BEALE; Sean M. MCDONOUGH, „Revelation", în G. K. BEALE; D. A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use...*, p. 1094. Aceeași idee a pedepsei pentru neascultare este reluată în și Apocalipsa 9,20-21: „Dar ceilalți oameni, care nu au murit de plăgile acestea, nu s-au pocăit de

Originea și identitatea ereziei nicolaite (este ea iudaică sau creștină?) reprezintă o provocare perpetuă pentru exegeza neotestamentară, iar dezbaterea se poartă pe una dintre următoarele două variante. Prima, reprezentată de C. J. Hemer[1070], argumentează că balaamiți și nicolaiții sunt asemănători, atât în natură, cât și în nume. Se consideră că idolatria ce reprezenta principala problemă în cazul lui Balaam nu este altceva decât eroarea fundamentală a nicolaiților. Dacă aplicăm această interpretare situației celor din Pergam, atunci aici avem de-a face cu cultul imperial și toate implicațiile acestuia. A doua, reprezentată de W. M. MacKay[1071], refuză să vadă în nicolaiți o sectă eretică din sânul creștinismului, care practica idolatria și imoralitatea, aceștia fiind mai degrabă o variantă exhibiționistă foarte activă în anumite localități care și care purtau denumiri diferite, în funcție de nuanță. Astfel, erezia lui Balaam poate fi văzută ca un compromis cu ceremoniile păgâne, erezia Izabelei ca o denaturare a adevărului și o strecurare a falselor învățături în sânul Bisericii, în vreme ce nicolaiții reprezintă o erezie specială, particulară Noului Testament.

Disocierea între învățătura lui Balaam și nicolaiți este, totuși, artificială. Este mai plauzibil să considerăm că textul scrisorii indică aceeași categorie. Astfel, în primă fază (prin menționarea lui Balaam) se stabilește o legătură cu Vechiul Testament (pentru membrii bisericii proveniți dintre evrei), iar în a doua (prin menționarea nicolaiților) se oferă numele în uz al sectei. Craig R. Koester[1072] sugerează că ar putea fi vorba de aceiași nicolaiți care, având insucces în Efes (2,6), au perseverat și au reușit să-și găsească adepți în Pergam.

Asocierea între păcatul lui Balaam și derapajul unora din Pergam devine astfel cât se poate de evidentă. Așa cum am observat în analiza Scrisorii către Efes, Noul Testament amintește de practicile gnosticilor (deși nu-i numește așa) înainte ca această grupare să apară în textul Apocalipsei. Avem referiri la practicile acestora în scrierile Sf. Ap. Pavel, Sf. Ap. Petru și ale Sf. Ap. Iuda (1Cor 8,1-2; 2Pet 3,3 și Iuda 18). „Cel dintâi fapt îi pune în legătură [pe gnostici] cu acea cunoaștere condamnată de Sf. Pavel în Epistola întâi către Corinteni, în vreme ce al doilea, împreună cu comparația cu Balaam, îi pune în legătură cu învățații mincinoși denunțați de Sf. Petru și Sf. Iuda."[1073] Idolatria, menționată prima în textul scrisorii, are întotdeauna

faptele mâinilor lor, ca să nu se mai închine demonilor și idolilor de aur și de argint și de aramă și de piatră și de lemn, care nu pot nici să vadă, nici să audă, nici să umble; și nu s-au pocăit de uciderile lor, nici de fermecătoriile lor, nici de desfrânarea lor, nici de furtișagurile lor."

1070 C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 194.

1071 W. M. MACKAY, „Another Look at the Nicolaitans", în *Evangelical Quarterly*, nr. 45, 1973, pp. 111-115.

1072 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 263.

1073 Henry L. MANSEL, Henry L, *Ereziile gnostice...*, p. 80.

o bază ideologică, clădindu-se pe un crez bine elaborat și politeist. Desfrânarea, menționată a doua, are de-a face cu latura practică a vieții, referindu-se la dezlănțuirea instinctelor prin păcatul sexual.[1074]

C. J. Hemer consideră că, în cazul nicolaiților, „avem de-a face cu o mișcare antinomiană, asemenea celei cu care Pavel s-a confruntat în Corint și care, după toate aparențele, își găsea adepți pretutindeni."[1075] În societatea greco-romană, atât de hedonistă și permisivă, concepte și practici de tip gnostic se bucurau de succes. Pentru mulți dintre contemporani era tentant să creadă că trupul este una, iar sufletul este alta; atribuind doar sufletului și funcțiilor lui valențe mântuitoare. Transformat într-un accesoriu sau ambalaj (al sufletului), trupul era privit ca o materie inertă, fără nicio valoare în plan ontologic, deci o unealtă de care rațiunea umană poate dispune după bunul plac. Deși, probabil, cei căzuți în apostazie continuau să-L includă pe Hristos în devoțiunea lor, sincretismul pe care-l practicau era fatal.

După cum știm, Apocalipsa „vede viața morală în lumina sfârșitului. Proclamarea lui Iisus și cea mai timpurie proclamare despre Iisus, desigur, anunță sfârșitul. Judecata finală și bunul viitor al lui Dumnezeu sunt chiar la ușă... [Prin urmare], nicăieri nu există o legătură între etică și eshatologie mai puternică decât în Apocalipsa."[1076] Trăirea în sfințenie introduce creștinul într-o altă paradigmă a vieții, care transcende prezentul și-l prelungește în viitorul etern. În aceste condiții, fidelitatea față de Dumnezeu (absența idolatriei) și puritatea morală (absența desfrânării) sunt componente esențiale ale caracterului.

[4] Pocăiește-te deci, iar de nu, vin la tine curând (ἔρχομαί σοι ταχὺ) și voi face cu ei război (πολεμέω), cu sabia gurii Mele (τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου). (v. 16).

După ce identifică gruparea celor care s-au abătut, Hristos lansează chemarea întoarcerii prin imperativul „pocăiește-te deci" (μετανόησον οὖν). Temă recurentă în textul scrisorilor (2,5; 2,16; 2,21-22; 3,3; 3,19), μετανοέω reprezintă soluția exclusivă pentru orice formă de cădere (vezi: *infra*, pp. 162-165). În cazul pergamezilor, pocăința

[1074] Asocierea între „închinarea la idoli" (εἰδωλόθυτος) și „desfrânare" (πορνεύω) apare și în alte locuri din Noul Testament. O găsim în scrisoarea elaborată de Conciliului de la Ierusalim: „Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sânge și de animale sugrumate și de desfrâu..." (FAp 15,29). Apoi, aceeași hotărâre este reluată într-o predică a SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL, cu ocazia întâlnirii cu liderii bisericilor, la Milet (FAp 21,25). Devine evident că prima (idolatria) constituie baza teoretică și cadrul propice pentru a doua (desfrânarea).

[1075] C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches...*, p. 91.

[1076] A. VERHEY, „Ethics", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, InterVarsity Press, Downers Grove,1997, p. 348. (Pentru detalii suplimentare privind imoralitatea sexuală în scrierile târzii ale Noului Testament vezi: D. F. WRIGHT, „Sexuality, Sexual Ethics", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, pp. 1088-1090)

însemna încetarea idolatriei și a desfrânării. Suntem îndreptățiți să credem că Mântuitorul nădăjduia într-o întoarcere chiar și a celor ce fuseseră seduși de învățătura nicolaită. Șansa unei reconsiderări și, prin urmare, a unei reașezări pe calea credinței era deschisă oricui, totul era ca omul să se smerească și să profite de ea.

Imperativul („pocăiește-te deci”) este urmat de rostirea unei sentințe: „iar de nu, vin la tine curând, și voi face cu ei război”. Se profilează aici ipoteza nepocăinței, a neîntoarcerii care se află sub incidența judecății divine. De remarcat că pedeapsa este îndreptată împotriva „lor” (persoana a III-a, plural), adică a celor vinovați de căderea descrisă în fraza anterioară (vv. 14-15). Pentru verbul „a veni” avem grecescul ἔρχομαι care se referă la „a te mișca spre un punct de referință a unui caracter sau eveniment.”[1077] Prin expresia „iar de nu, vin la tine” a fost utilizată și în Scrisoarea către Efes (2,5) într-un context de asemenea a judecății. Scrisorile mai conțin o ocurență a lui ἔρχομαι, în mesajul către Filadelfia, unde nu mai este vorba de venirea lui Hristos, ci de venirea ceasului ispitei (3,10). Inedită este aici precizarea „iar de nu, vin la tine *curând*”, unde ταχύς se referă la „o foarte scurtă perioadă de timp.”[1078] Prin introducerea acestui adverb (ταχύς), Hristos punea comunitatea în fața iminenței pedepsei în cazul în care aceasta nu se conformează. Judecând în lumina Noului Testament, ταχύς este folosit cel mai des în Sfintele Evanghelii (Mt 5,25; 28,7-8; Mc 9,39; Lc 15,22; In 11,29), apoi în cartea Apocalipsa (2,16; 3,11; 11,14; 22,7; 22,12; 22,20) și – o singură utilizare – în Epistola Sf. Ap. Iacov (1,19).

Potrivit lui Craig R. Koester, „unii interpreți cred că acest pasaj se referă la o venire a lui Hristos la judecata de la sfârșitul vremurilor (Apoc 1,7: „Iată, El vine cu norii, și orice ochi Îl va vedea, și-L vor vedea și cei ce L-au străpuns, și se vor jeli din pricina Lui toate semințiile pământului. Așa! Amin.”). Cu toate acestea, este mai logic să credem că avem aici o vizită disciplinar limitată și care urma să aibă loc înaintea sfârșitului. Venirea Lui aici este condițională: El va veni dacă oamenii refuză să se pocăiască, dar dacă se vor pocăi, atunci nu va (mai) veni. Venirea Lui este, de asemenea, limitată la cetatea Pergamului, în vreme ce venirea finală va nimici dușmanii de pe întregul pământ (1,7; 19,11-21).”[1079] Deși nu avem niciun argument textual, logica întregului mesaj ne sugerează o asemenea concluzie: Hristos este gata să intervină pentru a corecta abaterile nemărturisite.

Venirea iminentă a lui Hristos (în cazul nepocăinței) înseamnă, de fapt, declanșarea unei confruntări: „voi face cu ei război” (πολεμήσω μετ’ αὐτῶν). Verbul „a face”, prezent în diverse traduceri moderne, lipsește din varianta grecească, unde este utilizat

[1077] G-ELNT, p. 192.
[1078] G-ELNT, p. 643.
[1079] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 289.

πολεμέω: un verb la timpul viitor și care înseamnă „a fi angajat într-un război deschis."[1080] Termen rarisim, πολεμέω mai apare o singură dată în afara cărții Apocalipsa, în Iacov 4,2[1081]. Îl mai găsim totuși în restul cărții în pasaje precum: 12,7 (războiul din cer); 13,4 (războiul contra fiarei); 17,14 (războiul cu Mielul); 19,11 (războiul călărețului de pe calul alb). Luate împreună, aceste cinci ocurențe din Apocalipsa prezintă noțiunea de război într-o manieră complexă, arătând că vremurile sfârșitului vor fi beligerante în esența lor. Prima ocurență (2,16) poate fi pusă în oglindă cu ultima (19,11), deoarece în ambele Hristos este prezentat în suveranitatea Lui. În cazul Bisericii din Pergam, El va reduce la tăcere pe toți ce persistă în cădere; în cazul noii realități spirituale, Hristos va suprima orice formă de răzvrătire și adversitate.

Propoziția se încheie cu o precizare de ordin retoric, tocmai pentru că stabilește legătura dintre introducerea și încheierea scrisorii. Pentru ca ideea de războire să fie cât se poate de clară, textul menționează inclusiv modalitatea în care se va realiza acest lucru: „cu sabia gurii Mele" (τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου) – afirmă Hristos. Pentru „sabie" avem același ρομφαια (ca și în v. 12), iar pentru „gură" avem στομα. „În unele limbi se face distincția între termenii folosiți pentru gură când aceasta este deschisă ori când este închisă... Termenul στομα este, de asemenea, întâlnit într-un număr de fraze asociat cu vorbirea, în vreme ce în unele limbi cineva poate spune *vorbește cu gura*, sau în forme mult mai apropiate precum: *vorbește cu buzele* sau *vorbește cu limba*. În anumite contexte, așadar, aceasta poate fi înțeleasă mai bine prin verbul *a vorbi*, chiar dacă i se adaugă *cu buzele* sau *cu limba* sau *cu gura* unde nu ar fi neapărat redundant."[1082]

Ca și carte biblică, Apocalipsa utilizează cel mai des cuvântul στομα, având un număr de 19 ocurențe (dintre care două le găsim în scrisori: Pergam – 2,16; Laodiceea – 3,16). În celelalte situații στομα se referă la gura lui Hristos (1,16; 19,15; 19,21), a cailor apocaliptici (9,17-19), a lui Ioan însuși (10,9-10), a celor doi măslini (11,5), a șarpelui (12,15-16), a fiarei (13,2; 13,5-6), a ființelor cerești (14,5), a balaurului (16,13). Din acest inventar observăm că tema cu care se deschide (1,16) și se încheie (19,21) Apocalipsa este *sabia gurii lui Hristos*.[1083] Ambele texte sugerează implicațiile universale ale judecății lui Hristos și, prin comparație, detaliul din Scrisoarea către Pergam reprezintă o aplicație particulară a acesteia. Această judecată locală nu o

[1080] G-ELNT, p. 548.
[1081] „Poftiți, și nu aveți; ucideți și pizmuiți, și nu puteți dobândi ce doriți; vă sfătuiți și vă războiți, și nu aveți pentru că nu cereți."
[1082] G-ELNT, pp. 95-96.
[1083] 1,16: „cu sabia gurii Mele" (τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου); 19,21: „cu sabia care iese din gura Celui ce șade pe cal" (τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ). Ambele pasaje conțin cuvintele „sabie" și „gură", chiar dacă în construcții gramaticale diferite.

anulează pe cea de la sfârșitul veacurilor, așa cum cea finală nu o suprimă pe cea prezentă: sunt două momente distincte, de intensități diferite.

Limbajul aspru al Mântuitorului se explică prin „dorința de a atrage comunității atenția asupra necesității de a se proteja de pericolul pe care îl presupune o eventuală înclinație a membrilor săi spre a face compromisuri în contextul situației economice și politice a epocii în care trăiesc, al eventuale mulțumiri crescânde de sine sau al ereziei care îi amenință și, cu siguranță și mai mult decât orice, al pretenției ilogice formulate de stăpânire ca aceștia să se închine împăratului. În același timp, scena Îl înfățișează pe Hristos în calitate de judecător unic și, în același timp, de apărător invincibil al comunității de credincioși. În acest sens, protejarea, de către Hristos, a Bisericii sau a raiului celui nou în față nenumăratelor amenințări și a eventualelor căderi în păcat, posibil să se suprapună, în scena sabiei, peste cea a sabiei care păzea *pomul vieții* (Fac 3,24), împiedicând accesul în rai, al primilor oameni, de acum căzuți în păcat."[1084]

[5] Biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă (τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου) și-i coi da lui o pietricită albă (ψῆφον λευκήν) și pe pietricică scris un nume nou (ὄνομα καινὸν), pe care nimeni nu-l știe decât primitorul (ὁ λαμβάνων). (v. 17).

Promisiunea adresată biruitorului cuprinde două daruri din partea lui Hristos: „mana cea ascunsă" (τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου) și „o pietricică albă" (αὐτῷ ψῆφον λευκήν) pe care va fi gravat numele celui care-o primește. Dacă prima („mana"), are o semnificație profund evreiască, fiind legată de episoade din istoria poporului ales; a doua („pietricica"), are o semnificație mai degrabă neevreiască, fiind circumscrisă contextului greco-roman.

Oriunde citim în Noul Testament despre „mană" înțelegem că ea se referă la „mâncarea miraculoasă oferită de Dumnezeu israeliților de-a lungul călătoriei prin pustie."[1085] Avem în sensul acesta patru ocurențe: două în Evanghelia după Ioan (6,31; 6,49), una în Epistola către Evrei (9,4) și ultima în Apocalipsa (2,17). Aceste pasaje se referă în primul rând la originea evenimentul istoric îndepărtat („părinții noștri au mâncat mană în pustie"), dar și la rigorismul cultului iudaic ulterior („chivotul Așezământului ferecat peste tot cu aur, în care era năstrapa de aur care avea mana"). Doar textul din Apocalipsa oferă noțiunii de „mană" ultima ei consecință simbolică. Dacă în discursul lui Iisus (In 6) „mana" este înlocuită cu „pâinea" (pentru a anticipa Sfânta Euharistie), în Scrisoarea către Pergam noțiunea inițială își păstrează forma, schimbându-și numai semnificația.

[1084] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, pp. 99-100.
[1085] G-ELNT, p. 50.

Ceea ce diferențiază mana eshatologică de cea istorică este atașarea verbului κρύπτω care înseamnă „a face ceva să devină invizibil (în sensul unei ființe ascunse), dar pentru scopul de a feri sau proteja acel lucru.”[1086] Analiza exegetică trebuie extinsă, așadar, la expresia completă: τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου. Caracterul ascuns, învăluit în taină și care se sustrage observanței reprezintă miezul și noutatea acestei metafore. Cuvântul κρύπτω apare în Noul Testament cu precădere în Sfintele Evanghelii, desemnând cetatea care nu poate rămânea ascunsă (Mt 5,14), adevărurile ce le-au fost ascunse înțelepților (Mt 11,25), comoara ascunsă din țarină (Mt 13,44), talantul ascuns în pământ (Mt 25,18), cuvântul ascuns înțelegerii (Lc 18,34), ascunderea zilei cercetării (Lc 19,42), ascunderea lui Iisus din mijlocul adversarilor (In 8,59), retragerea lui Iisus din fața mulțimilor (In 12,36), gestul discret al lui Iosif din Arimateea (In 19,38). Literatura epistolară folosește termenul pentru a descrie viața ascunsă cu Hristos în Dumnezeu (Col 3,3), evidența faptelor bune ce nu pot fi niciodată ascunse (1Tim 5,25) și ascunderea lui Moise de către mama lui (Evr 11,23). Cartea Apocalipsa, pe lângă ocurența studiată, mai folosește κρύπτω într-o singură împrejurare: pentru a descrie groaza împăraților, domnilor, bogaților și robilor dinaintea judecății și încercarea lor de a se ascunde (6,15-16). Prin comparație, noțiunea de „mană ascunsă” din scrisoare este cea mai profundă sub aspect teologic, trimițând spre o realitate spirituală ce transcende viața obișnuită, chiar implicațiile imediate ale credinței.

Se știe că „una dintre așteptările eshatologice al iudaismului timpuriu era că mântuirea viitoare va corespunde unei perioade în care Dumnezeu va suplini mana într-un mod miraculos.”[1087] Această mană este însă diferită de cea veterotestamentară prin însăși caracteristica de *a fi ascunsă* („mana cea ascunsă”). „Adjectivul *ascuns* este problematic și comportă trei posibile explicații: (1) Mana este ascunsă în sensul că este rezervată doar celor care vor intra în epoca ce va să vină; (2) Mana este ascunsă deoarece este plasată într-un recipient care este așezat înaintea Domnului și va exista o zi când va fi scoasă la iveală de către Mesia; (3) Mana cerească se referă la Vechiul Testament care va fi restabilit în ceruri prin viața veșnică.”[1088]

James D. Quiggle consideră că, analizând contextul din Apocalipsa, „mana cea ascunsă nu își are originea în Exod 16, ci în explicațiile lui Iisus din Ioan 6. Iisus este mana. Iisus a spus (potrivit Ioan 6,58) că El este mâncarea spirituală ce dă viața veșnică... Însăși maniera ce se reia în finalul fiecărei scrisori conduce spre viața veșnică, spre comuniune și slujire cu Hristos. Mana ascunsă reprezintă acelea lucruri

[1086] G-ELNT, p. 279.
[1087] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 189.
[1088] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 189.

de care creștinul are parte în relația sa mântuitoare cu Dumnezeu în Hristos... Aceasta este *ascunsă* tocmai pentru că este destinată doar acelora care se pocăiesc și înving. Mai înseamnă că mana – comuniunea creștinului cu Iisus Hristos – este disponibilă acum și în împărăția viitoare."[1089]

Comparând Scrisoarea către Efes și cea către Pergam, John Paul Heil observă o anumită continuitate. Astfel, „Iisus cel înălțat deja promisese că-i va da biruitorului *să mănânce din pomul vieții* (2,7), pomul vieții veșnice din ceruri. Acum, în mod similar, El promite că biruitorul va primi *din mana cea ascunsă* (2,17)..., așadar o altă promisiune a vieții veșnice. Avem aici un contrast între mâncarea închinată idolilor (2,14) și pomul vieții ce ni se oferă prin mana cea ascunsă care, la rându-i, anticipează Euharistia."[1090]

Textul furnizează, așadar, o antiteză puternică: pe de o parte hrana idolatră, pe de altă parte hrana cerească. În cazul creștinilor necompromiși promisiunea comuniunii depline cu Hristos, în cazul celor compromiși iminența judecății.[1091] Însă, cu toate că Biserica din Pergam se bucura deja de prezența lui Hristos, „implicațiile [acestei promisiuni] sunt fundamental eshatologice, fiind o metaforă pentru tezaurul divin ce-i așteaptă pe toți aceia care au rămas în Hristos."[1092]

Pe lângă „mana cea ascunsă", biruitorului i se promite „o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decât primitorul" (ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων). Avem aici câteva cuvinte ce, înțelese corect, dezvăluie întreaga profunzime a propoziției. Cuvântul cheie este „pietricică" (ψῆφος) care se referă la o piatră mică sau un fragment minuscul de rocă. Termen rarisim, ψῆφος mai apare o singură dată în Noul Testament: este vorba de Saul din Tars care, înainte de convertire, își dădea încuviințarea pentru uciderea creștinilor, încuviințare ce era dată prin punerea unei anumite pietricele ca vot (FAp 26,10).

Dar pietricica nu este prezentată simplu, ci însoțită de adjectivul λευκός care desemnează culoarea albă, însă nu cu sens cromatic. „Termenul λευκός este întâlnit, de asemenea, în Ioan 4,35, unde ni se vorbește despre *holdele albe pentru seceriș*, dar în anumite limbi cuvântul desemna mai degrabă condiția optimă a unui seceriș, decât culoarea lânii sau a zăpezii."[1093] Λευκός apare în cartea Apocalipsa de 14 ori, fiind cartea biblică ce utilizează cel mai mult acest cuvânt. Astfel, părul lui Hristos

---

[1089] James D. QUIGGLE, *The Epistle of Jesus...*, p. 109.

[1090] John Paul HEIL, *The Book of Revelation. Worship for Life in the Spirit of Prophecy*, Cascade Books, Eugene, 2014, p. 44.

[1091] Pentru detalii legate de această antiteză vezi: Merrill C. TENNEY, *Interpreting Revelation...*, p. 62.

[1092] Gordon FEE, *Revelation...*, p. 36.

[1093] G-ELNT, p. 696.

era alb ca lâna albă (1,14), creştinii din Sardes sunt îmbrăcați în haine albe (3,4-5), cei din Laodiceea sunt îndemnați să cumpere haine albe (3,18), cei 24 de bătrâni erau îmbrăcați în alb (4,4), calul din vedenie este alb (6,2; 19,11; 19,14), martirii au primit veşminte albe (6,11), răscumpărații se înfățişează în alb (7,9; 7,13-14), norul pe care şedea Hristos era alb (14,14) şi tronul lui Dumnezeu era, de asemenea, alb (20,11). Potrivit acestor ocurențe, albul are sensul de imaculat sau strălucitor şi este atribuit fie lui Dumnezeu, fie anumitor ființe din anturajul lui Dumnezeu. Cuvântul se aplică inclusiv anumitor lucruri din preajma lui Hristos, tocmai pentru a descrie maiestatea prezenței Sale. În situații mai mult sau mai puțin prozaice λευκός apare şi în celelalte cărți neotestamentare în pasaje precum: 5,36; 17,2; 28,3; Mc 9,3; 9,29; In 4,35; 20,12; FAp 1,10.

Unii comentatori consideră că „pietricica albă indică votul de achitare la judecătorie. Alții cred că este vorba de o simplă amuletă magică, în vreme ce o altă categorie consideră că este un jeton al ospitalității romane. Mai sunt unii care consideră că este vorba de un bilet la jocurile de gladiatori sau, în timpul prigoanelor, pentru a vedea martirajele. Contextul totuşi sugerează că se referă la un premiu sau un tip de recunoaştere pentru campionii de orice tip."[1094] David E. Aune[1095] sintetizează aceste interpretări în următoarele categorii: „(1) O bijuterie în tradiția israelito-iudaică; (2) Piatra albă indică un vot de achitare, în vreme ce una neagră reprezenta un vot de condamnare... (3) O dovadă a membralității sau recunoaşterii; (4) O amuletă pe care era înscris un nume divin; (5) Un bilet pentru spectacolele cu gladiatori; (6) Un indiciu despre inițierea în cultul lui Asclepios; (7) Un material scris cu o formă sau culoare semnificativă."[1096]

G. K. Beale adaugă interpretărilor de mai sus încă două. Prima ține de utilizarea unei asemenea pietre „ca permis de intrare la o ocazie specială."[1097] În acest caz avem de-a face cu un fel de bilet/invitație în baza căreia o persoană avea acces la un eveniment select, unde participanții erau aleşi după criterii riguroase. „Şi totuşi e posibil să avem aici un revers al medaliei. Putem presupune că biruitorii descrişi în scrisoare să fi avut parte de condamnare din partea instituțiilor vremii, tocmai pentru că refuzau să mănânce mâncare închinată idolilor."[1098] Dacă lucrurile au stat în felul acesta, atunci ei au primit – în concretul vieții –, o piatră neagră, care-i putea trimite la martiraj, însă Domnul Hristos le promite o piatră albă de factură eshatologică,

---

[1094] G-ELNT, p. 23.
[1095] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 190.
[1096] Semnificațiile enumerate țin cont de contextul greco-roman al vremii, unde elementele religioase şi cele sociale se îngemănează, oferind istoricului un peisaj multicolor şi complex.
[1097] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 464.
[1098] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 464.

pe care este scris numele lor cel nou. Deși faptul acesta nu este afirmat explicit, putem specula în această direcție, ținând cont de adversitatea ce se instalase în orașele Asiei Mici împotriva creștinilor. Pietricica cea albă devine astfel „o invitație de a lua parte la cina lui Iisus (cf. Apoc 19,9).”[1099]

O perspectivă diferită provine din istoria exodului, referindu-se la cele două pietre pe care Moise trebuia să scrie numele semințiilor lui Israel și apoi să le încrusteze în efodul preoțesc (Ex 28,9-20).[1100] Aceste pietre frumos brodate și plasate ca încheietori la efod, erau „spre pomenirea lui Israel și Aaron va purta numele fiilor lui Israel, spre pomenire înaintea Domnului, pe amândoi umerii săi” (v. 12). Faptul că, atât pietrele din Exod, cât și piatra din Apocalipsa poartă pe ele nume, poate să conducă la o analogie între cele două ocurențe. Rămâne însă diferită maniera în care aceste nume sunt scrise pe piatră: în primul caz fiind opera omului, în al doilea caz fiind opera lui Dumnezeu. Biruitorii din Pergam vor avea privilegiul de-a fi numiți de Dumnezeul care poartă toate bătăliile istoriei și, împreună cu ai Săi, iese întotdeauna învingător.[1101] Judecând lucrurile în contextul lor imediat, pietricica albă sugerează ideea „unei premieri și a unei forme de recunoaștere pentru aceia care au învins.”[1102]

Un detaliu care întregește sensul metaforei este conceptul de „nume” (ὄνομα). Pe această pietricică albă este „scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decât primitorul” (ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων). Cuvântul ὄνομα „definește o persoană sau un obiect”[1103], în sensul propriu. Cartea Apocalipsa utilizează acest concept mai ales în ceea ce-L privește pe Dumnezeu (3,8 și 12; 11,18; 13,6; 14,1; 16,9; 19,12-13 și 16; 22,4), dar și cu referire la moarte (6,8), stea (8,11), îngerul adâncului (9,11), fiara (13,1; 15,2; 17,3), răscumpărații din cartea vieții (13,8), semințiile lui Israel (21,12) și apostolii Mielului (21,14). Dacă numele vrednic să fie rostit și scris rămâne cel a lui Dumnezeu, atunci al unui om gravat pe pietricică este cu atât mai onorant.[1104]

1099 „Noțiunea iminenței unui banchet este sugerată inclusiv de referirea la mană.” (G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 464) Pentru detalii exegetice pentru Apoc 19,9 vezi: D. E. AUNE, *Revelation 17-22...*, vol. 3, pp. 1031-1034; G. K. BEALE, *The Book...*, pp. 1422-1423; Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 731.

1100 Pentru o perspectivă mai amplă vezi: John Philip HYATT, *Exodus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1971, pp. 280-282;

1101 Pentru mai multe argumente în favoarea acestei interpretări vezi: G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 464.

1102 G-ELNT, p. 23.

1103 G-ELNT, p. 402. Același termen apare și în Matei 10,2, unde textul biblic prezintă „numele celor doisprezece apostoli...”

1104 „Numele de creștin este pecetea apartenenței omului la Trupul lui Hristos. Numele Mântuitorului este limanul cel lin al veșniciei.” (Ioan Valentin ISTRATI, *Taina veacurilor – Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii*, Doxologia, Iași, 2010, p. 224.

Judecând după detaliul numelui gravat, putem concluziona că avem de-a face cu o *tessera*, adică „o mică piatră cubică de fildeș sau de altă compoziție, cu cuvinte sau simboluri încrustate pe una sau mai multe dintre fațete. Ioan accentuează că funcția importantă a acestei pietre de recompensă era, simplu, să ofere credinciosului acel nume secret. Piatra este nepieritoare deoarece ceea ce aduce cu sine este etern, iar acest detaliu este subînțeles însăși în numele secret al lui Dumnezeu (v. 12). Ideea este că sfinții care vor învinge vor primi o nouă descoperire a lui Dumnezeu și o experiență a unei noi puteri."[1105] Într-o societate în care nu oricine se învrednicea să aibă și să îi devină public un nume – cum era cea antică – promisiunea Mântuitorului este un imens privilegiu. Precum mana era ascunsă, și numele de pe pietricică urma să fie ascuns, fiind cunoscut doar de primitor.

2.2.4. Scrisoarea către Biserica din Tiatira (2,18-29)

Potrivit informațiilor de ordin istoric și arheologic, „orașul Tiatira nu era așa de cunoscut precum celelalte șase, cărora le sunt adresate scrisorile din Apocalipsa. [Cu toate acestea], Tiatira era faimoasă pentru breslele sale de comercianți și pentru produsele metalurgice din cupru și bronz."[1106] Orașul avea o demnitate citadină remarcabilă și reușea, prin hărnicie susținută, să avanseze. Parte din rețeaua economică a Asiei Mici, era într-o perioadă înfloritoare în timpul vieții Sfinților Apostoli.

„Deoarece în Biblie nu se spune nimic despre vestirea Evangheliei în Tiatira, este posibil ca vestea bună să fi ajuns acolo prin intermediul Lidiei (FAp 16,14). Meseria ei de vânzătoare de purpură este un semn că reprezenta comerțul înfloritor cu stofă de purpură din Tiatira. Cu toate că ea era posibil decedată, Hristos adresează cea mai lungă dintre cele șapte scrisori acestei mici adunări de creștini care este posibil să fi fost rezultatul mărturiei ei. Dar lucrurile nu stăteau bine în Tiatira și acestei mici biserici i s-a trimis cea mai severă dintre cele șapte epistole."[1107]

În contrast cu impozanța mai puțin ilustră a orașului, Biserica din Tiatira primește, așadar, cea mai lungă scrisoare. Însumând un număr de 12 versete, scrisoarea reia teme ce le-am întâlnit în cele precedente (Efes, Smirna, Pergam)[1108], dar introduce și teme noi.[1109] Dacă aplicăm celor Șapte Scrisori o perspectivă chiastică, atunci cea

[1105] Herbert LOCKYER, *All the Divine Names and Titles in the Bible*, 1975, Zondervan, Grand Rapids, p. 258.

[1106] Tom WRIGHT, *Apocalipsa pentru toți...*, p. 24.

[1107] John F. WALDVOORD, *Apocalipsa...*, p. 71. Posibila implicare a Lidiei în evanghelizarea Tiatirei este susținută și de: Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 101; David A. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 201; Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 297.

[1108] Exemplu: focul; faptele; răbdarea; imoralitatea; pocăința etc.

[1109] Exemplu: Izabela; boala; adâncimile Satanei; toiagul; vasul etc.

către Tiatira se află în miezul acestora: Efes, Smirna, Pergam – Tiatira – Sardes, Filadelfia, Laodiceea. „Tema și situația descrise în această scrisoare sunt, virtual, identice cu cea către Pergam. În mod asemănător, și aici Hristos se introduce pe sine cu atribute ale judecătorului divin, așa cum va fi fost descris în 1,14-15.”[1110]

La o comparație cu cele anterioare, scrisoarea conține o serie de asemănări și deosebiri. „La fel ca și creștinii din Efes, cei din Tiatira sunt apreciați pentru răbdare (2,2-3; 2,19), dar unde cei din Efes și-au pierdut dragostea cea dintâi și sunt chemați să se întoarcă la primele fapte, cei din Tiatira sunt apreciați pentru că faptele lor de pe urmă sunt mai bune decât cele dintâi (2,4-5; 2,19). La fel ca și creștinii din Pergam, cei din Tiatira sunt lăudați pentru credincioșie (2,13; 2,19), cu toate că cei din Tiatira sunt lăudați pentru slujirea lor (2,19).”[1111] Aceste conexiuni de idei scot în evidență, încă o dată, unitatea dintre cele Șapte Scrisori, iar similitudinile, particularitățile și diferențele oferă acestui corpus o dinamică aparte.

[1] Acestea zice Fiu lui Dumnezeu (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), ai Cărui ochi sunt ca para focului (τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς) și picioarele asemenea aramei strălucitoare (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ). (v. 18);

Hristos se definește pe Sine în Scrisoarea către Tiatira drept „Fiul lui Dumnezeu” (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Acest titlu este însoțit de o descriere ce-L prezintă pe Hristos ca Cel „ai Cărui ochi sunt ca para focului și picioarele asemenea aramei strălucitoare” (ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ). Avem, așadar, o autodefinire a Mântuitorului în splendoarea Sa divină, similară cu cea din 1,15.

Potrivit lui Craig R. Koester[1112], sintagma poate fi interpretată din trei unghiuri diferite: (1) *Domnia mesianică*. „În tradiția lui Israel „Fiul lui Dumnezeu” are conotații regale”[1113]; (2) *Trăsăturile divine*. „În tradiția iudaică, regele era fiul lui Dumnezeu prin adopție. Sursele creștine, prin urmare, iau „Fiul lui Dumnezeu” într-un sens extinsă, pentru a afirma că Hristos împărtășește în mod deplin trăsăturile lui Dumnezeu. Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu prin învierea Sa (Rom 1,4; FAp 13,33), iar slujirea și moartea Sa răscumpărătoare făcea parte din rolul Său de Fiu (Gal 2,20; 4,4; Rom 8,3; Mc 9,2-8)... În Apocalipsa, titlul „Fiul lui Dumnezeu” îi ajută pe cititori să-L vadă pe Iisus ca și împlinirea speranței mesianice și ca Cel ce împărtășește trăsăturile lui Dumnezeu, de a fi Alfa și Omega (Apoc 1,17; 22,13)”[1114]; (3) *Utilizarea imperială*.

1110 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 472.
1111 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 305.
1112 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 297-298.
1113 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 297.
1114 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 297-298.

„Iulius Cezar a fost definit în sec. I î.Hr. și Augustus, fiul său adoptiv, au fost numiți „fii ai lui Zeus". Cultul provincial al lui Augustus, cu epicentrul la Pergam, a făcut acest titlu popular și la Tiatira, Pergam, Efes, Sardes, Filadelfia și alte orașe. Tiberiu a devenit „fiu al zeificatului Augustus" și, mai târziu, Titus și Domițian au devenit „fii ai lui Zeus", după ce tatăl lor Vespasian a fost zeificat. Apocalipsa critică acest cult al împăratul și asuma, evident, că adevăratul Fiu al lui Dumnezeu este Iisus. Urmașii Lui sunt, de asemenea, numiți „fii" ai lui Dumnezeu și moștenitori ai vieții în Noul Ierusalim (Apoc 21,7)."[1115]

J. W. Drane[1116] atrage atenția asupra schimbărilor de ordin semantic a expresiei „Fiul lui Dumnezeu" în secolul întâi. „În primele comunități creștine acesta era în primul rând o expresie funcțională, preluând o imagine din Vechiul Testament și din gândirea iudaică existentă și aplicând-o în majoritatea cazurilor într-un mod imprecis pentru a articula înțelesul evenimentului Hristos."[1117] Avem aici primul stadiu hermeneutic, în care conceptul de „fiu" răspunde mai degrabă unor așteptări mesianice intens cultivate în iudaismul celui de Al Doilea Templu. „Este înțelegerea ce s-a născut din coabitarea creștinismului cu iudaismul în sânul căruia se născuse. Când însă Biserica a interacționat cu alte culturi (cum ar fi cea greacă, a Logosului), „Fiul lui Dumnezeu" a fost învestit treptat cu tot mai multe conotații metafizice, până când, în cele din urmă, a devenit titlul hristologic preferat al Bisericii."[1118]

Această autointitulare a lui Hristos drept „Fiul lui Dumnezeu" reprezintă „cel mai semnificativ titlu hristologic din Noul Testament. Titlul sau echivalenții lui apar de mai bine de 124 de ori în Noul Testament și pot reprezenta, în fiecare dintre evanghelii, categoria hristologică cea mai însemnată. Noul Testament descrie, în mod caracteristic relația lui Iisus cu Dumnezeu."[1119] Această relație filială este subliniată de Hristos însuși, iar faptul acesta poate fi observat de-a lungul Sfintelor Evanghelii. Această părtășie intimă cu Tatăl (în toate rugăciunile I se adresează lui

---

1115 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 298.

1116 J. W. DRANE, „Fiul lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 608.

1117 J. W. DRANE, „Fiul lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 608.

1118 J. W. DRANE, „Fiul lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 608. Dintre titulaturile folosite, cel mai cunoscut este „Mesia" („Hristosul"), care sugerează în chip direct și cuprinzător împlinirea profețiilor rostite cu mult timp înainte. Prin urmare, chiar și numirea de *Fiu (al lui Dumnezeu)* trebuie citită în cheie mesianică.

1119 „Conceptul în sine comportă o varietate de sensuri, incluzând: însărcinarea cu o lucrare specială, ascultarea, părtășia intimă, cunoașterea, asemănarea și primirea binecuvântărilor și a darurilor." (D. R. BAUER, „Fiul lui Dumnezeu, I: evanghelii", Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 593)

Dumnezeu ca *Abba* – adică „Tăticuțule”), dar și confirmările ale Tatălui prin numirea Sa ca „Fiu” (la botez și nu numai), sunt dovezi suficiente în acest sens. „În calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu, Isus are puterea de a implica pe discipolii Săi în experimentarea calității de Fiu al lui Dumnezeu, dar Isus face, în mod constant, diferența între calitatea de fiu a apostolilor și calitatea Sa de Fiu.”[1120]

Considerată drept blasfemie de către evrei, încă din perioada publică a lui Iisus, această afirmație stă la baza doctrinei hristologice a Sfinților Apostoli și rămâne valabilă în secolele următoare. În *Dialogul cu Tryfon*, Sf. Iustin Martirul și Filozoful exclama: „Dacă ați cunoaște, o, Tryfon, cine este acesta, care este numit când „înger de mare sfat”, când „bărbat”, prin Iezechiel, când „Fiu al Omului, prin Daniel, când „copil” (Is 7,16) prin Isaia și „Hristos” și „Dumnezeu vrednic de închinare” prin David, când „Hristos” și „piatră”, prin mulți, când „înțelepciune” prin Solomon și „Iosif”, „Iuda” și „stea” prin Moise, când „răsărit” prin Zaharia și „pătimitor” și „Iacov” și „Israel”, iarăși prin Isaia, când „toiag” și „floare” și „piatră din capul unghiului” și „Fiu al lui Dumnezeu”, nu ați mai pronunța cuvinte de ocară împotriva Lui, Care a venit și S-a născut, a pătimit și S-a înălțat la cer.”[1121]

Sub aspect soteriologic, identitatea lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu este o necesitate. Părintele Dumitru Stăniloae exprimă acest adevăr printr-o retorică strălucită. Așadar, „numai dacă este Fiul lui Dumnezeu, a învins moartea pentru noi și voiește să fim toți cu el în viața de veci. Numai dacă este Fiul lui Dumnezeu însuși, Care S-a făcut om, a biruit moartea în umanitatea Sa și ne poate da și nouă viața veșnică, pentru că numai așa Izvorul și Subiectul suprem al Vieții S-a făcut și Subiectul umanității și Se află în continuare în toate celelalte subiecte umane care-L primesc. Numai dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, El este Mântuitorul oamenilor adunați în umanitatea Sa, care este izvorâtoare de iubire. Numai în unire cu Fiul lui Dumnezeu, suntem și noi uniți deplin între noi în iubire.”[1122]

1120 D. R. BAUER, „Fiul lui Dumnezeu, I: evanghelii”, Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 597. Potrivit lui Jaroslav Pelikan, atunci când Biserica a explicat că Hristos este Dumnezeu, ea a utilizat patru categorii de pasaje veterotestamentare ce au fost combinate cu corespondentele neotestamentare ale acestora. Avem așadar: „pasaje ale adopției care, identificând momentul îndumnezeirii Sale, implică ideea potrivit căreia statutul de Dumnezeu i-a fost conferit omului Iisus Hristos la botez sau la înviere; pasaje ale identității care, vorbind despre Yahve ca fiind „Domnul”, Îl identifică pe Hristos cu Dumnezeu; pasaje ale distincției care, vorbind despre un „Domn” și despre un alt „Domn”, fac o oarecare distincție între cei doi; și, în sfârșit, pasaje ale derivării care, numindu-L pe Tatăl „mai mare” sau folosind titluri precum înger, Duh, Logos și Fiu, sugerează faptul că Iisus vine de la Dumnezeu și este într-un fel mai puțin decât Dumnezeu.” (J. PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, pp. 191,206)

1121 SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialogul cu Tryfon*, trad. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, EIBMBOR, București, 1980, p. 240.

1122 Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Basilica, București, 2013, pp. 18-19.

Titulatura lui Hristos este însoțită de o descriere cu totul impresionantă: ochii Îi sunt „ca para focului” (αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς)[1123], iar picioarele „asemenea aramei strălucitoare” (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ)[1124]. Această viziune antropomorfizată aduce în prim plan pe de o parte „ochii” (ὀφθαλμός), de cealaltă parte „picioarele” (πούς). Substantivul ὀφθαλμός se referă la „organul numit „ochi”, însă include și pleoapele. În anumite limbi se face o distincție importantă între ochii larg deschiși și ochii acoperiți – total sau parțial – de pleoape. Spre exemplu, în Matei 9,29 și 20,34, Iisus se pare că a atins pleoapele, nu ochii.”[1125] Noul Testament utilizează cuvântul în sens propriu (Mt 5,29; 5,38; 6,22-23; 9,29-30; 17,8-9; 20,33; 21,42-43; Mc 8,25; 14,40; Lc 2,30; 4,20; 6,20; 10,23; 16,23; 18,13; 19,42; 24,16; 24,31; In 9,6; 11,41; 17,1; FAp 1,9; 9,8; 9,40; 1Cor 15,52; Gal 4,15; 2Pet 2,14; 1In 1,1; 2,16), dar și în sens figurativ (Mt 7,3-5; 13,15-16; 20,15; Mc 7,22; 8,18; FAp 26,18; 28,27; Gal 3,1; Ef 1,18; Evr 4,13; 1In 2,11). În Apocalipsa, ὀφθαλμός se referă atât la ochii omului (1,7; 3,18; 7,17; 21,4), cât mai ales la ochii lui Hristos (1,14; 2,18; 19,12) sau a făpturilor cerești (4,6; 4,8; 5,6).

Ochii lui Hristos sunt αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς, unde φλόξ este un substantiv la acuzativ, în vreme ce πῦρ este la genitiv. *Ochiul* este „în mod firesc și aproape universal simbolul percepției intelectuale. Trebuie să luăm în considerare ochiul fizic, în funcția lui de receptare a luminii; ochiul frontal... și, în sfârșit, ochiul inimii, aceștia din urmă receptând amândoi lumina spirituală... Ochiul divin care vede tot este figurat de soare... În orice caz, ochiul apare ca un echivalent simbolic al conștiinței suverane.”[1126] Avem aici sensul de vigilență sporită, de observare a fiecărui detaliu și de frumusețe implicită. Ochii lui Hristos sunt însă precum para focului, iar „focul” este, din punct de vedere simbolic, „cea mai bună imagine a lui Dumnezeu, cea mai puțin imperfectă dintre reprezentările Sale.”[1127] În deplină concordanță cu caracterul și lucrarea divină, „focul este un simbol al purificării și al regenerării... Asemeni soarelui prin razele sale, focul cu flăcările lui simbolizează acțiunea de fecundare, purificare și iluminare.”[1128]

Sub aspect biblic, termenul πῦρ se referă (potrivit Noul Testament) atât la foc în sensul propriu (Mt 5,22; 17,15; Lc 9,54; 17,29; 22,55; In 15,6; FAp 7,30; 28,5; Evr 11,34; 12,18; Iac 5,3; 1Pet 1,7; 3,7; Iuda 7), cât și în sensul figurat (Mt 3,10-

[1123] CB: „precum văpaia focului”; NTRC: „ca flacăra foculuii”; GBV: „ca o flacără de foc”;
[1124] CB: „asemenea bronzului din Liban”; NTRC: „asemenea bronzului strălucitor”; GBV: „asemenea aramei lucitoare”;
[1125] G-ELNT, p. 96.a
[1126] Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, pp. 362,364,366.
[1127] Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, p. 66.
[1128] Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, p. 66.

12; 7,19; 13,40; 18,8-9; 25,41; Lc 12,49; FAp 2,3; 1Cor 3,13; 2Tes 1,8; Evr 10,27; 12,29; Iac 3,6; Iuda 23). Apocalipsa folosește cuvântul abundent (de 25 de ori), cu aceleași conotații: 8,5; 8,7-8; 13,13; 14,10; 14,18; 16,8; 17,16; 18,8; 19,20; 20,9-10; 20,14-15; 21,8 la propriu; și 1,14; 2,18; 3,18; 4,5; 9,17-18; 10,1; 11,5; 15,2; 19,12 la figurat. Genitivul φλόξ se referă la „pară”, „văpaie”, „flacără” sau alte sinonime, ceea ce sugerează ideea de incandescență. În acest sens este folosit în pasaje precum: Lc 16,24; 2Tes 1,8 (cu referire la focul iadului); FAp 7,30 (cu referire la rugul lui Moise); Evr 1,7 (cu referire la slujitorii Domnului). În Apocalipsa apare de trei ori: 1,14 (când Sfântul Apostol îl descrie pe Iisus); 2,18 (când Bisericii din Laodiceea i se oferă aurul cel pur) și 19,12 (unde, din nou, avem descrierea măreției lui Hristos).

De observat utilizarea întreită a expresiei „ochii precum para focului” în Apocalipsa, unde prima (1,14) și a ultima ocurență (19,12) reprezintă descrierea făcută de Sf. Ap. Ioan lui Hristos și numai a doua (2,18) este titulatura propriu-zisă pe care Mântuitorul și-o asumă. Atât în descriere (a lui Ioan), cât și în autodescriere, ochii indică privirea pătrunzătoare a lui Hristos, plină de maiestate și profunzime.[1129] După David E. Aune[1130], expresia ar putea fi o aluzie la Psalmul 103,5: „Cel ce faci pe îngerii tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc” (pasaj care se reia, prin citare, în Evrei 1,7). Prin urmare, „ochii ca para focului” sugerează „abilitatea extraordinară a lui Dumnezeu de a descifra seducția din argumentele Izabelei și a celor care-i împărtășesc învățătura.”[1131]

Grecescul pentru „arama strălucitoare” – prin care sunt descrise picioarele lui Hristos – este: χαλκολίβανον, un cuvânt compus din χαλκος („bronz”) și λίβανον („Liban”) ce s-ar traduce mai degrabă prin „bronzul din Liban” (dacă λίβανον îl citim ca și numele unei țări). Apare în Apocalipsa doar aici și în 1,15, ambele ocurențe fiind descrieri ale splendorii unice a lui Hristos.[1132] Celelalte cărți ale Noului Testament fac referire la χαλκος-ul simplu (nu neapărat din Liban) în pasaje precum: Mt 10,9; 7,4; 12,41; 1Cor 13,1; 2Tim 4,14.

Spre deosebire însă de utilizarea obișnuită a aramei, se prea poate ca aici, în textul scrisorii, să avem de-a face cu „bronzul auriu, considerat mai valoros chiar și

---

[1129] Următoarele texte neotestamentare atribuie aceleași sensuri noțiunii de *ochi ai lui Hristos*: (1) Evrei 4,13: „Și nu este nici o făptură ascunsă înaintea Lui, ci toate sunt goale și descoperite pentru ochii Celui în fața Căruia noi vom da socoteală.” (2) 1Pet 3,12: „Căci ochii Domnului sunt peste cei drepți și urechile Lui spre rugăciunile lor, iar fața Domnului este împotriva celor ce fac rele.” Avem, și aici, sensul unei priviri pătrunzătoare, care le cântărește și le judecă pe toate. Este acea privire suverană și unică, a Hristosului proslăvit.

[1130] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 202.

[1131] Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 102.

[1132] Apocalipsa mai utilizează cuvântul în 9,20; 18,12 și 21,19; însă în forma lui simplă: χαλκος („bronz”), fără niciun alt adaos. Exceptând ultima ocurență (21,19), toate celelalte folosesc termenul în sens propriu.

decât aurul. Prin urmare, *bronzul din Liban* ar fi un aliaj de aur extrem de prețios... Unii spun că ar fi vorba de un tip de aur fabricat sau descoperit în Liban (leagă partea a doua a termenului de numele propriu Liban); alții presupun că ar fi vorba de un bronz de culoarea „tămâiei" (*libanos*): „bronz tămâios". Din text rezultă că picioarele Fiului omului străluceau într-un mod extraordinar. Toată ființa Lui iradiază diferite nuanțe. Nu este întâmplător nici faptul că strălucirea picioarelor este asemănată cu cea a bronzului."[1133] Din punct de vedere simbolic, arama este „metal sacru, [motiv pentru care] a fost folosită la fabricarea instrumentelor de cult, din antichitate și până la budism și creștinism. La evrei, șarpele de aramă se afla în vârful unui stâlp (Num 21,9) și... tot la evrei, cele patru colțuri ale altarului pentru holocaust vor fi acoperite cu coarne de aramă."[1134]

Deși nu se menționează în mod direct, exegeții[1135] compară această descriere a lui Hristos – ochii precum focul, picioarele precum bronzul încins – cu viziunea profetului Daniel: „Trupul lui ca și crisolitul fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc, brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită și sunetul cuvintelor lui ca vuietul unei mulțimi" (10,6). G. K. Beale[1136] pune în legătură această descriere a lui Hristos cu monedele ce reprezentau zeificarea fiului lui Domițian (mort în anul 83 d.Hr.). Acesta era portretizat ca un copil ce ședea pe un glob și era înconjurat de șapte stele (cf. Apoc 1,16; 1,20; 2,1). „Faptul că această metaforă [a aramei strălucitoare] apare doar aici, înseamnă că acest titlu hristologic avea și o intenție polemică"[1137], adică să fie o antiteză în raport cu alte reprezentări imperiale.

[2] Știu οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων (v. 19);

Fragmentul se deschide cu același οἶδά pe care l-am întâlnit în conținutul scrisorilor precedente (Efes – 2,2; Smirna – 2,9; Pergam – 2,13), dar pe care le îl vom regăsi și în conținutul celorlalte: Sardes – 3,1; Filadelfia – 3,8; Laodiceea – 3,15. Virtuțile enumerate de Hristos sunt: *faptele*, *dragostea, credința, slujirea* și *răbdarea* („faptele tale și dragostea și credința și slujirea și răbdarea ta").[1138] Un inventar exegetic al acestora arată că patru dintre acestea (faptele, dragostea, răbdarea și credința) sunt

[1133] C. BĂDILIȚĂ, *Noul Testament: Apocalipsa lui Ioan*, ed. a II-a, Editura Vremea, București, 2015, în comentariu, p. 129.
[1134] Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 1, p. 122
[1135] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 298; Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 102; G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 474.
[1136] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 474.
[1137] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 474.
[1138] NTRC: „faptele tale, iubirea, credința slujirea și statornicia ta"; VBA: „faptele și iubirea și credința și slujirea și răbdarea"; NTR: „faptele tale, dragostea, credința, slujirea și răbdarea ta".

deja menționate în scrisorile precedente: „faptele”, „dragostea” și „răbdarea” în cea către Efes (vezi *infra*, pp. 145-147; 158-160; 148-149); iar „credința” în cea către Pergam (vezi: *infra*, pp. 217-218). Noutatea constă în introducerea conceptului de „slujire” (διακονία) între aprecierile Mântuitorului. Noțiunea de διακονία se referă la „a acorda asistență sau a ajuta pentru îndeplinirea anumitor datorii, adesea de natură umilă și servilă”[1139]

Substantivul διακονία apare doar aici în cartea Apocalipsa, deşi în cărțile Noului Testament apare mai des, cu precădere în Faptele Sfinților Apostoli (1,17; 1,25; 6,1; 6,4; 11,29; 12,25; 20,24; 21,19). Îl găsim, de asemenea, și în epistolele pauline (Rom 11,13; 12,7; 15,31; 1Cor 12,5; 16,15; 2Cor 3,7-9; 4,1; 5,18; 6,3-4; 9,1; 9,12-13; 11,8; Ef 4,12; Col 4,17; 1Tim 1,12; 2Tim 4,5; 4,11), la care se adaugă o singură ocurență în Epistola către Evrei (1,14).[1140] Potrivit acestor pasaje, διακονία „este folosit pentru a descrie slujirea iubitoare în general (1Cor 16,15; Rom 2,19), slujirea iubitoare prin efectuarea unei colecte (FAp 11,29; Rom 15,31; 2Cor 8,4; 9,1 – unde Hristos este văzut ca singura motivație), pentru proclamarea Cuvântului și a misiunii lui Hristos (2Tim 4,11; FAp 6,4; 20,24; 21,13; 2Cor 11,8) și pentru orice slujire în cadrul comunității creștine (Ef 4,12).”[1141]

Sintetizând, διακονία „include acțiunile care derivă din mărturisirea Evangheliei și care, implicit, răspund unor nevoi concrete (FAp 6,1; 11,29; 1Cor 12,5; 2Cor 4,1).”[1142] Alături de celelalte virtuți – *dragostea, credința, răbdarea* – aceasta reprezintă partea activă, modalitatea prin care creștinii din Tiatira influențau lumea. Sau, dintr-o altă perspectivă, avem aici un rezultat practic și vizibil al iubirii născute din credință și susținute de răbdare. Biserica din Tiatira este apreciată de Hristos tocmai pentru a a pus în aplicare întreaga sa cunoaștere, că a depășit stadiul comod al teoriei și-i slujește cu candoare pe semeni.

Propoziția se încheie cu o remarcă a lui Hristos care, într-un fel, este o confirmare a celor prezentate anterior: „faptele tale cele de pe urmă sunt mai multe decât cele dintâi” (τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων).[1143] Avem aici un substantiv (ἔργον) urmat de trei adjective (ἔσχατος, πολύς, πρῶτος) care descriu o antiteză: ultimele fapte sunt comparate cu primele. Această antiteză este dată de folosirea

[1139] G-ELNT, p. 459.
[1140] Cu excepția pasajului din Luca 10,40 („...Marta se silea cu multă slujire...”), διακονία nu apare (în forma substantivală) nicăieri în Sfintele Evanghelii.
[1141] M. J. HARRIS, „Serve”, în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 546.
[1142] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 298.
[1143] NTRC: „faptele tale din urmă le întrec pe cele dintâi”; VBA: „faptele tale cele de pe urmă sunt mai multe decât cele dintâi”; NTR: „ultimele tale fapte sunt mai mari decât primele”.

adjectivelor ἔσχατος („ultimul")[1144] și πρῶτος („primul")[1145] plasate în text la plural și care vizează istoricul Bisericii din Tiatira. Înțelegem că Hristos evaluează faptele comunității printr-o comparație cu ea însăși, nu cu o alta dintre celelalte șase. Același gen de analiză am întâlnit-o și în cazul Bisericii din Efes, unde Hristos compară dragostea dintâi cu cea de pe urmă și găsește comunitatea în culpă: efesenii pierduseră întâia dragoste, iar acum trebuiau s-o reactiveze. În cazul Bisericii din Tiatira lucrurile stau exact invers, dar în privința faptelor: cele din urmă sunt mai multe (πολύς) decât cele dintâi. Adjectivul πολύς descrie „o cantitate relativ mare de obiecte sau evenimente"[1146] și care se aplică aici numărului de fapte bune. Înțelegem că există un cântar suveran al bunelor înfăptuiri, că suntem evaluați și judecați în lumina acestora, Hristos fiind singurul care întreprinde această acțiune.

Faptul că scrisorile (Efes și Tiatira) operează cu asemenea antiteze și comparații, suntem determinați să observăm o învățătură de factură pastorală. Arhimandritul Athanasie Mitilinaios considera că „trebuie să ne facem adesea o introspecție, fie că ne cercetăm ca indivizi, fie ca parohii, și să ne întrebăm dacă facem progrese. Am înaintat spre sfințenie sau pierdem teren? Cert este că este cu neputință ca cineva să rămână nemișcat sau la nivel inițial. Nimic nu rămâne locului, mai ales duhovnicește. Chiar dacă în unele lucruri am putea vorbi despre o imobilitate relativă, în realitate acest lucru nu este niciodată posibil. Viața omului este dinamică, indiferent dacă îi place sau nu. Nu putem spune că nu se schimbă niciodată."[1147] Înmulțirea faptelor bune în Biserica din Tiatira nu trebuia să se oprească odată cu aprecierea lui Hristos, ci să continue în aceiași parametri și să se dezvolte în permanență.

Prin urmare, „la fel ca în Pergam, Hristos încurajează această biserică să-și depună mărturia în lume, cu toate că – aparent – această comunitate încă nu avusese parte de persecuție."[1148] Aprecierile Mântuitorului au și aici un scop pedagogic. Enumerarea calităților trebuia să producă în creștinii din Tiatira o responsabilitate mai mare și o permanentă atenție la pericolele din jur. A nu-ți pierde tezaurul era un gest de mare înțelepciune și perseverență.

[1144] Termenul ἔσχατος mai apare în Apocalipsa pentru a descrie (împreună cu πρῶτος) persoana lui Hristos (1,17; 2,8; 22,13) și urgiile ce vor fi revărsate peste pământ (15,1; 21,9).

[1145] Termenul πρῶτος mai apare în Apocalipsa pentru a descrie (împreună cu ἔσχατος) persoana lui Hristos (1,17; 2,8; 22,13), dragostea dintâi (2,4-5), glasul dintâi (4,1), prima dintre cele patru făpturi vii (4,7), îngerul cel dintâi (8,7; 16,2), fiara dintâi (13,12), învierea dintâi (20,6), pământul dintâi (21,1), lucrurile dintâi (21,4) și temelia dintâi (21,19).

[1146] G-ELNT, p. 594.

[1147] Athanasie MITILINAIOS, *Omilii la Cartea Apocalipsei*..., p. 325.

[1148] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 475.

[3] Dar am împotriva ta faptul că lași pe femeia Izabela (τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ), care se zice pe sine proorociță (προφῆτις), de învață (διδάσκω) și amăgește (πλανάω) pe robii Mei, ca să facă desfrânări (πορνεύω) și să mănânce cele jertfite idolilor (φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Și i-am dat timp să se pocăiască, și nu voiește să se pocăiască de desfrânarea ei. Iată, o arunc pe ea bolnavă la pat (βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην), și pe cei ce se desfrânează cu ea, în mare strâmtorare (θλῖψιν μεγάλην) dacă nu se vor pocăi de faptele lor. Și pe fii ei cu moarte îi voi ucide (τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ), și vor cunoaște (γινώσκω) toate Bisericile că Eu sunt Cel care cercetez rărunchii și inimile (ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας) și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre. (vv. 20-23);

După cuvintele de apreciere și gratitudine, scrisoarea utilizează acel „dar" (ἀλλά) contrastiv care creează o antiteză și introduce o avertizare, după cum vedem și în scrisorile precedente. Prin cuvintele: „am împotriva ta faptul că lași pe femeia Izabela..." (ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ), textul „inaugurează figura feminină a Apocalipsei. Ea precedă și anticipează toate celelalte menționări de acest gen."[1149] Această apariție insolită în conținutul cărții corespunde – alături de cea a desfrânatei celei mari din cap. 17 – unei funcții pe care G. K. Beale[1150] o definește drept: „șoc-efect". În ambele situații, „Hristos identifică o situație păcătoasă de care creștinii au devenit pur și simplu anesteziați din punct de vedere spiritual."[1151]

Textul o prezintă pe Izabela precizând titlul pe care aceasta și-l arogă: „care se zice pe sine proorociță" (ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν).[1152] Termenul προφῆτις, cu sensul de „profet" (persoana care face acțiunea) sau „profeție" (acțiunea în sine), apare frecvent în Apocalipsa: 1,3; 11,10; 19,10; 22,18-19 (cu referire la profeție) și 10,7; 11,18; 16,6; 16,13; 18,20; 18,24; 19,20; 20,10; 22,6-7; 22,9-10 (cu referire la profet). Majoritatea ocurențelor descriu profetul/profeția într-o lumină pozitivă și doar trei dintre acestea (16,13; 19,20; 20,10) fac referire la proorocul mincinos. Prin asociere, putem include referirea la falsa profetesă Izabela în același registru al falsului profet care va acționa pe pământ și care face parte din „falsa trinitate" a Diavolului, Balaurului și proorocului mincinos. Aceștia vor fi învinși de Miel și anihilați pentru totdeauna.

Contextul Bisericii Primare este și el foarte important. „Femeile aveau diferite roluri în conducerea religioasă a antichității. În Asia Mică, ele serveau ca și preotese pentru Artemis și alte zeități, ca și în cultul imperial. În unele sanctuare, acestea asumau

---

1149 W. Gordon CAMPBELL, *Reading Revelation. A Thematic Approach*, James Clarke and Co., Cambridge, 2012, p. 229.

1150 G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, p. 311.

1151 G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament...*, p. 311.

1152 CB: „care își spune profetesă"; NTRC: „care se numește pe sine profetesă";

funcții profetice prin folosirea oracolelor unor zei precum Apollo. În cercurile iudaice din Asia Mică, unele femei slujeau ca lideri în sinagogă. În iudaismul primului secol există totuși puține evidențe ale profeției feminine, dar tradiția include femei-profet ca Miriam (Ieș 15,2), Debora (Jud 4,4), soția lui Isaia (Is 8,3) și Hulda (4Rg 22,14). Potrivit textului din Ioil 2,28, Dumnezeu a inspirat atât bărbații, cât și femeile ca profeți. Sursele creștinismului primar menționează femei-profet ca Ana, fiica lui Filip, unele femei din Corint și Ammia din Filadelfia în Asia (Lc 2,36; FAp 21,9; 1Cor 11,5)."[1153] Exista, așadar, o întreagă tradiție – deopotrivă iudaică și creștină – a fenomenului profetic feminin, fapt justificat, indirect, și prin falsificarea acestuia prin această femeie.

Suntem obligați să recurgem la episodul veterotestamentar unde apare această femeie cu numele *Izabela* și în felul acesta să stabilim anumite corespondențe. Astfel, numele ei, ca și al tatălui, Etbaal (3Rg 16,31) „înseamnă *Unde este prințul?* și *Acesta este Baal*, fiind de fapt o șarjare a substantivului *zbl*, care însemna „prinț" și era asociat cu dispariția și reîntoarcerea lui Baal din această lume."[1154] A fost o prințesă feniciană ce a devenit soția regelui Ahab, al Israelului. Acest mariaj trebuie interpretat prin caracterul specific al dinastiei lui Omri (885-841 î.Hr.), care a fost marcată de „o stabilitate politică (inclusiv pace cu Regatul de Sud) extinsă și în relațiile cu Fenicia (de notat căsătoria dintre Ahab și Izabela) și de putere militară."[1155] Dezvoltarea economică și politică a atras după sine, ca o consecință, derapajul moral și spiritual. În mod ironic, toate realizările pământești nu erau decât martorii tăcuți și neputincioși ai unei abdicări în planul credinței, iar acest lucru se vedea cel mai bine în capitală, în Samaria.[1156] De-a lungul acestei domnii, ea a reușit să distragă inima poporului de la adevăratul Dumnezeu spre Baal, zeul fenician.[1157]

În acest context, Izabela s-a confruntat la scenă deschisă cu Sf. Proroc Ilie Tezviteanul, după victoria pe care acesta o avusese împotriva profeților lui Baal.[1158] Sfârșitul acestei femei a fost dramatic și rușinos. Când, în 854 î.Hr., Asiria s-a ridicat din nou, „regele Salmanasar al III-lea a pornit să cucerească regatele siriene, Iudeea,

---

[1153] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 298-299.
[1154] D. T. TSUMURA, „Canaan, Canaanites", în *DOTHB*, p. 313.
[1155] „Acești factori au făcut posibilă reluarea controlului asupra tuturor rutelor lucrative pe ambele părți ale Iordanului. Din păcate, această prosperitate și contacte internaționale au facilitat regresul religios și social, după cum slujirea lui Ilie și Elisei o va dovedi." (F. J. MABIE, „Geographical Extend of Israel", în *DOTHB*, p. 730)
[1156] Detalii de sinteză privitoare la contextul, economia și religia Samariei pot fi găsite în: R. E. TAPPY, „Samaria", în *DOTHB*, pp. 1867-1883.
[1157] Pentru detalii biografice vezi: Lynne BUNDESEN, *The Feminin Spirit. Recapturing the Hart of Scripture*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, 2007, pp. 118-119; John KLEIN & Adam SPEARS, *Lost in Translation. The Book of Revelation: Two Brides, Two Destinies*, Convent Research Institute, Bend, 2012, pp. 199-203;
[1158] Pentru detalii privitoare le episod vezi: J. K. MEAD, „Elijah", în *DOTHB*, pp. 582-585.

Israelul și Siria au format o coaliție împotriva lui. La bătălia de la Karkar, regele Ahab a trimis 2.000 de care de luptă și 10.000 de luptători și, cu ajutorul iudeilor și al altor regi sirieni, i-a oprit pe asirieni. Dar, după aceea, coaliția s-a destrămat. Iudeii și israeliții s-au luptat cu sirienii; popoarele lor s-au răzvrătit. Regele Ahab al Israelului a fost ucis de o săgeată... În Israel, un general pe nume Iehu s-a răzvrătit, a ucis toată familia regală, adunând capetele celor șaptezeci de fii ai lui Ahab într-un morman la porțile Samariei, și i-a asasinat pe noul rege al Israelului, dar și pe regele Iudeii aflat acolo în vizită. Cât despre regina Izabela, aceasta a fost aruncată de pe fereastra palatului și zdrobită sub roțile carelor de luptă."[1159] Aspectul dezolant al evenimentului este dat de faptul că trupul neînsuflețit al Izabelei a fost lăsat pradă câinilor, chiar în locul unde a murit.[1160]

Detaliile de mai sus o descriu pe Izabela ca personaj din istoria poporului evreu, soția puternicului rege Ahab. Doar că, în textul Apocalipsei, este puțin probabil să avem de-a face cu o femeie pe care să o fi chemat Izabela (acest nume fiind evitat din motive lesne de înțeles), ci mai degrabă cu menționarea unui arhetip. „Adjectivul *izabelian* caracterizează o femeie păcătoasă și rușinoasă."[1161] Devine evident că aici este vorba de o femeie din sânul comunității din Tiatira ce alunecase în erezie și răspândea o învățătură falsă, arogându-și titlul de proorociță. Se folosea – precum Izabela veterotestamentară – de influența pe care o avea asupra oamenilor, încercând să-i îndepărteze de la credință. Probabil n-o chema efectiv „Izabela", doar că este numită astfel datorită comportamentului ei profund greșit și idolatru.

Lucrarea ei este descrisă prin două verbe dintre care primul este amoral, în vreme ce al doilea are o încărcătură profund morală: „învață și amăgește pe robii Mei" (διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους). Verbul διδάσκω se referă la „a oferi instruire într-un cadru formal sau informal"[1162], fiind folosit într-un context similar în Scrisoarea către Pergam (Apoc 2,14), unde Balaam îl învăța pe Balac să-i

---

1159 Simon Sebag MONTEFIORE, *Ierusalim. Biografia unui oraș*, trad. Luminița Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, Editura Trei, București, 2012, p. 54.

1160 „Cadavrul Izabelei a fost pradă câinilor, dar, în 841 î.Hr., fiica ei, regina Atalia, a preluat puterea în Ierusalim și i-a executat pe toți prinții davidieni (proprii ei nepoți) pe care i-a găsit. Doar unul singur a scăpat – Ioas... Micul prinț a fost ascuns în complexul Templului, în timp ce fiica Izabelei, jumătate feniciană, jumătate israelită, a atras negustori cosmopoliți și adepți ai lui Baal în mica ei capitală de munte. La Ierusalim a fost găsită o minunată porumbiță din fildeș așezată pe o rodie, mai mică de trei centimetri, care probabil era folosită pentru a decora o piesă de mobilier într-o mare casă din Ierusalim. Sigilii feniciene din lut – cunoscute sub numele de *bullae* – au fost găsite în bazinul stâncos de la poalele Orașului lu David, decorate cu imaginile unor vase maritime și simboluri sacre, cum ar fi soarele înaripat pe un tron, împreună cu 10.000 de schelete de pești, probabil importate din zona mediteraneană de acești negustori care cutreierau oceanele. Foarte curând, Atalia a devenit la fel de detestată ca Izabela." (Simon Sebag MONTEFIORE, *Ierusalim. Biografia unui oraș*..., p. 55)

1161 Morton S. FREEMAN, *A New Dictionary of Eponyms*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 134.

1162 G-ELNT, p. 412.

smintească pe copiii lui Israel (vezi: *infra*, pp. 223-226). De remarcat că acest verb este folosit doar de două ori în Apocalipsa (2,14 și 2,20), iar de fiecare dată se face referire la câte un personaj veterotestamentar: în primul caz avem o referire la un episod din istorie; în al doilea caz, avem o referire metaforică la un personaj istoric. În tot cazul, falsa profetesă din Tiatira desfășura o activitate didactică și susținută, folosindu-și abilitățile pentru a-și răspândi învățătura.

Obiectul negativ al învățăturii este dat de verbul πλανάω, o extensie figurativă a lui πλανάω, care înseamnă: „a induce pe cineva în eroare în ceea ce privește calea" (formă proprie sub care nu-l găsim niciodată în Noul Testament)."[1163] Alte ipostaze ale acestui termen le găsim în: Matei 24,4 („βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ"); 2Timotei 3,13; („τὸ χεῖρον πλανῶντες καὶ πλανώμενοι"); 1Ioan 4,6: („πνεῦμα τῆς πλάνης"). Atât în cuvintele lui Iisus, cât și ale Sfinților Apostoli Pavel și Ioan, cuvântul se referă la inducerea în eroare prin tot felul de șiretlicuri, mereu contrare adevărului credinței. Alăturarea acestor două verbe („a învăța" și „a amăgi") subliniază cel mai bine caracterul nociv al activității izabelice.

Amăgirea Izabelei se manifestă în două direcții: „să facă desfrânări și să mănânce din cele jertfite idolilor" (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Identificăm aici un dublu derapaj: unul de ordin moral (πορνεύω) și un altul de ordin spiritual (εἰδωλόθυτος). Asocierea acestor doi termeni are menirea să descrie depravarea totală, degradarea deopotrivă conceptuală și practică în care poate cădea o ființă umană. Verbul πορνεύω este folosit cu precădere în cartea Apocalipsei (1,14; 2,20; 17,2; 18,3; 18,9), inclusiv în Scrisoarea către Pergam (2,14) unde ni se descrie sminteala adusă de Balaam pentru fiii lui Israel pe care-i învăța să se dedea desfrânării. Și aici, Izabela îi ademenea pe membrii bisericii din Tiatira să comită păcate sexuale, abătându-i de la adevărata credință. Cealaltă abatere este de ordin spiritual, fiind formulată printr-un verb (ἐσθίω) și un adjectiv (εἰδωλόθυτος). Aceeași expresie – φαγεῖν εἰδωλόθυτα – am întâlnit-o și în Scrisoarea către Pergam (2,14), unde același Balaam i-a învățat pe israeliți să consume mâncare închinată zeităților străine.[1164]

Observăm aici asemănări frapante între cele două scrisori: către Pergam și Tiatira. Ambele comunități par a se confrunta cu aceleași amenințări morale și dogmatice, probabil venite din partea acelorași eretici (ținând cont și de apropierea geografică

[1163] G-ELNT, pp. 365-366.

[1164] „Nicolaiții, Balaam și Izabela promovau doctrina progresistă a acomodării la cultura din jur. Era vorba de maniera și atitudinea cu care creștinii participau la întâlnirile obișnuite de afaceri ale lumii în care trăiau, în special când era vorba de participarea la festivale păgâne unde mâncarea era contaminată prin asocierea cu ritualul sacrifical al unei zeități păgâne. În astfel de situații, creștinii au dat răspunsuri diferite..., cu toate că Ioan este intransigent: a participa la asemenea activități însemna să iei parte la închinarea falsă a religiilor păgâne." (Eugene M. BORING, *Revelation...*, p. 92)

a acestor localități). Există posibilitatea ca „toți cei trei termeni – nicolaiți, Balaam și Izabela – să se refere din punct de vedere teologic la același grup de profeți care permiteau urmașilor lor să consume din mâncarea ce-a fost închinată idolilor și să participe la festivalurile religioase păgâne. Aceste practici probabil ofereau avantaje profesionale, economice și politice creștinilor prosperi din orașele Asiei Mici, mai cu seamă că a mânca împreună cu păgânii oferea ocazia unor întâlniri de afaceri, acceptarea în asociațiile de profil și recepții private."[1165]

În opinia lui John W. Marshall[1166], „în Apocalipsa, critica sexualității feminine este mult mai pregnantă decât în alte locuri. Soții bune sau adulterine paradigmatice, caracterele feminine reprezintă idealuri formulate de și pentru bărbați", în contextul vindecării sau contaminării sub aspect moral. Cei din Tiatira se făceau vinovați de toleranță nepermisă față de idolatria promovată de Izabela („lași pe femeia Izabela..."), deși ar fi trebuit să aibă o reacție opusă. Spre deosebire de cei din Efes – care îi detectaseră pe falșii apostoli (2,2) – aceștia nu reușiseră să ia atitudine și să curme din rădăcină răul ce se răspândea. Mesajul dorește, așadar, „să-i șocheze pe creștinii adormiți, astfel încât să conștientizeze gravitatea situației."[1167]

Potrivit lui Craig R. Koester, interpretarea cea mai rezonabilă a ideii de „desfrânare" este cea metaforică. „Aici, adulterul este o metaforă pentru violarea unui legământ ce reglementa relația cu Dumnezeu printr-o falsă închinare sau acțiuni incompatibile cu credința (Ier 3,9; Mc 8,38; Iac 4,4)."[1168] Deși nu putem ști cu exactitate, este totuși plauzibil să urmăm interpretarea religioasă, textul urmând paradigma veterotestamentară în care orice închinare idolatră era văzută ca o formă de adulter în raport cu adevăratul Dumnezeu.

Următoarea afirmație a textului este realmente surprinzătoare. Hristos spune: „i-am dat timp să se pocăiască și nu voiește să se pocăiască de desfrânarea ei" (ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς). Uimește remarca ἔδωκα αὐτῇ χρόνον pe care textul o atribuie acestei femei apostate. Mântuitorul se dovedește îngăduitor până și cu această femeie, oferindu-i χρόνος,

---

1165 „În răspuns la această provocare teologică, Ioan – asemenea lui Pavel înainte –, accentuează că dincolo de idoli stă puterea demonică a lui Satan, adversarul ultim al lui Dumnezeu și al creștinilor. Niciun compromis nu trebuie făcut în ceea ce privește loialitatea față de Dumnezeu și loialitatea față de Cezar, deoarece Dumnezeu și Hristos sunt adevărații conducători ai lumii și ai națiunilor. Acest răspuns teologic al lui Ioan pare înrădăcinat în diferite experiențe socio-politice și într-o viziune aparte asupra lumii. (E. S. FIORENZA, *Revelation. Vision...*, pp. 56-57)

1166 John W. MARSHALL, „Gender and Empire: Sexualized Violene in John's Anti-Imperial Apocalypse", în Amy-Jill LEVINE & Maria Mayo ROBBINS (eds.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John*, T & T Clark, Londra, 2009, pp. 25-27.

1167 G. K. BEALE, *John's Use the Old Testament...* p. 311.

1168 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 299.

adică un „moment temporal ce conține o ocazie pentru evenimente particulare."[1169] Acest timp era oferit ereticilor ca un har – „să se pocăiască – ceea ce înseamnă că „aceștia existau mai devreme, ca și grup amăgitor în biserică, decât învățătorii din Pergam."[1170] Tema pocăinței apare recurent în scrisorile Apocalipsei, așa cum observăm în mesajul către Efes (2,5) și către Pergam (2,16), unde Hristos cheamă pe cei care au alunecat să se întoarcă.

Deznodământul este însă tragic: „nu voiește să se pocăiască de desfrânarea ei" (οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς). Avem aici singura situație în care Hristos oferă și răspunsul dat de cineva chemării la pocăință. În cazul celorlalte scrisori, pocăința rămâne doar o chemare, fără a ni se confirma răspunsul comunității. Nu știm dacă s-au întors sau nu din căile lor. Înțelegem totuși că timpul pocăinței este un unul determinat, o perioadă în care omul trebuie să conștientizeze și să se întoarcă. Iar tocmai de timpul acesta de grație n-a profitat Izabela, ci a stăruit în erezie și perversiune. Un ecou al acestei nepocăințe izabelice îl regăsim – potrivit lui David E. Aune[1171] – în Apoc. 9,21: „Și nu s-au pocăit de uciderile lor, nici de fermecătoriile lor, nici de desfrânarea lor, nici de furtișagurile lor." Acești locuitori ai pământului nu se vor fi pocăit nici după ce se aude trâmbița a șasea, ci continuă în învârtoșarea inimii lor.[1172]

Urmare a nepocăinței, Hristos rostește drastica sentință: „o arunc pe ea bolnavă în pat și pe cei ce se desfrânează cu ea" (βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς). Expresia nu conține cuvântul „bolnav/ă", ci doar afirmația mult mai directă: „am s-o arunc în pat." Inserția acestui cuvânt în traducerile moderne este justificat din punct de vedere hermeneutic, datorită ideii pe care o sugerează afirmația. Este logic să considerăm pedeapsa drept o boală incurabilă care-o va atinge deopotrivă pe Izabela și pe toți care au căzut pradă destrăbălării. Ca și expresie consacrată, βάλλω εἰς κλίνην este „un idiom care, literal, înseamnă *a arunca în pat*, cel în cauză fiind suferind de o boală gravă."[1173] Deși nu apare în text, ni se sugerează substantivul νοσος, care se referă la suferință cauzată de o boală fizică „și-l întâlnim cu precădere în Sfintele Evanghelii și Faptele Sfinților Apostoli... În Noul Testament se păstrează realismul Vechiului Testament: problema bolii este descrisă, în primul rând, prin manifestările ei concrete. Și alte elemente sunt preluate din Vechiul Testament, cum ar fi

---

[1169] G-ELNT, p. 629. Pe lângă această ocureță, χρόνος mai apare și în Apoc 6,11; 10,6; 20,3.
[1170] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 478.
[1171] David E. AUNE, *Revelation 1-5*..., p. 205.
[1172] „Verbul μετανοέω este folosit de cinci ori în Apocalipsa în sens negativ: 2,21; 2,22; 9,21; 9,22; 16,11)." (David E. AUNE, *Revelation 1-5*..., p. 205)
[1173] G-ELNT, p. 269. Ca simplu verb, βάλλω este folosit și în versetul 24, în expresia: „nu pun peste voi altă greutate", unde pentru „a pune" avem, de fapt, βάλλω („a arunca"). Βάλλω este folosit de alte două ori în textul Scrisorii către Efes: diavolul *aruncă* în temniță (2,10) și Balaam *aruncă* piatră de poticneală (2,14).

ideea influenței puterilor demonice (Lc 13,11; 13,16; 2Cor 12,7; FAp 12,23; Apoc 16,2) și conexia dintre boală și păcat (In 5,14; 1Cor 11,30).”[1174]

Dacă materialul biblic stabilește o legătură indiscutabilă între boală și păcat, ideea de pedeapsă prin boală nu este decât o prelungire a acestei realități. Pentru a sugera noțiunea de suferință, textul completează: „în mare strâmtorare, dacă nu se vor pocăi de faptele lor” (θλῖψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς). Pentru „strâmtorare” avem grecescul θλῖψις pe care l-am întâlnit deja în Scrisoarea către Smirna (2,9-10), cu referire la suferința pe care această biserică o îndura din partea falșilor iudei. (vezi: *infra*, pp. 186-187) În cazul acesta însă, același θλῖψις descrie o suferință dreaptă, cauzată de propriile fapte și, mai ales, de nepocăință. Este interesant cum se revine la ideea pocăinței, sugerându-ni-se că pedeapsa vine din acest motiv, al neîntoarcerii la Dumnezeu. Această „mare strâmtorare” este comparată de G. K. Beale[1175] cu „ceasul încercării” menționat în Scrisoarea către Filadelfia (3,10), dar și cu „marele necaz” de care credincioșii vor fi protejați spiritual (7,14).

Drama pedepsei atinge cote maxime în următoarea expresie: „și pe fiii ei cu moarte îi voi ucide” (καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ). Acești *fii ai Izabelei* fuseseră menționați în versetul anterior (22), prin expresia „cei ce se desfrânează împreună cu ea”, doar că aici li se conferă un statut filial: Izabela devine implicit mamă, ucenicii ei devin fii. Textul inserează ideea unei filiații malefice, într-un fel de perpetuare nefastă a răului, de la o generație la alta. Mai mult, imaginea Izabelei sugerează ideea de mentorat, iar a fiilor ei ideea de servilism pueril. Faptul inedit este dat de tipologia pedepsei: în vreme ce Izabela va fi aruncată bolnavă în pat, fiii ei vor fi loviți cu moartea. Prin comparație cu acești „fii ai Izabelei”, „urmașii lui Iisus sunt copiii care țin poruncile lui Dumnezeu (Apoc 12,17). Numirea creștinilor drept *copii* este un fapt obișnuit (1Cor 4,14; 4,17; Gal 4,19; Filim 10; cf. 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 2In 1,4; 3In 4).”[1176]

Verbul ἀποκτείνω se referă la „a cauza moartea, de regulă prin violență, cu sau fără intenție; cu sau fără justificare legală.”[1177] Deși ar fi fost suficient ἀποκτείνω, textul adaugă și ἐν θανάτῳ, adică „a ucide cu moarte”, sintagma având rolul de a întări sentința divină. Același verb, ἀποκτείνω, este utilizat și în Scrisoarea către Pergam (2,13), unde ni se spune despre uciderea lui Antipa, martorul cel credincios. G. K. Beale[1178] face o comparație între falsa profetesă și fiii ei din Biserica din Tiatira

---

[1174] H.-G. LINK, „Weakness”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 999.
[1175] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 479.
[1176] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 300.
[1177] G-ELNT, p. 324.
[1178] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 475.

și aleasa Doamnă și fii acesteia din 2 Ioan 1. Avem aici o antiteză între feminitatea decăzută, robită de patimi și erezii pe de o parte, și feminitatea duhovnicească, înnobilată de relația cu Dumnezeu și cu Biserica Sa.

Motivul pentru care Hristos recurge la această pedeapsă fatală nu ține doar de vinovăția fiilor Izabelei, ci și de o lecție oferită comunității: „și vor cunoaște toate Bisericile că Eu sunt Cel care cercetez rărunchii și inimile și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre” (γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν). În spatele pedepsei propriu-zise avem, așadar, o pedagogie divină în plină desfășurare.

Textul nu oferă detalii despre Bisericile menționate. În acest caz, două interpretări sunt posibile: fie cuvântul „bisericile” descrie Biserica lui Hristos în ansamblul ei, inclusiv cea care se va succeda perioadei apostolice; fie că descrie *doar* celelalte șase biserici ale Asiei Mici, potrivit cu numărătoarea pe care o face Apoc 2 și 3. Indiferent căror/cărei Biserici i se adresează afirmația, ceea ce se spune este mult mai important: „că Eu sunt Cel care cercetez rărunchii și inimile și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre” (ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν). Expresia este preluată din Ieremia 17,10, unde citim: „Eu, Domnul, pătrund inima și încerc rărunchii, ca să răsplătesc fiecăruia după căile lui și după roada faptelor lui.”[1179]

Verbul „a cerceta” (ἐραυνάω) se referă la „acțiunea de a învăța ceva printr-o căutare și o investigație amănunțită.”[1180] Cuvântul este folosit doar aici în cartea Apocalipsei, însă Noul Testament mai cuprinde alte cinci ocurențe: In 5,39 (cercetarea Scripturilor); 7,52 (cercetarea istoriei); Rom 8,27 (cercetarea inimii); 1Cor 2,10 (cercetarea Duhului); 1Pet 1,11 (cercetarea profeților). Avem aici conceptul de examinare atentă și, fiindcă e vorba de Hristos, această examinare este completă și ultimă. „Există unele pasaje în Evanghelii unde ni se descrie cunoașterea supranaturală și capacitatea lui Iisus de a investiga lucrurile (Mt 9,4; In 2,25; 4,29; 16,30; 18,4; 21,17). În iudaism și în creștinismul primar se afirmă frecvent că Dumnezeu cunoaște inima și mintea fiecărei persoane (1Rg 16,7; 2Rg 14,20; 3Rg 8,39; 1Par 28,9; 2Par 6,30; Ps 43,21; 138,1-6; Sol 7,1; Sir 1,30; 15,18; 42,18-19; Sus 42; 2Mac 9,5; Mt 6,4; FAp 1,24; 15,8; Rom 2,16; 1Cor 4,5; 14,25; Evr 4,12-13 etc.).”[1181] Evaluarea lui Hristos

---

[1179] Pentru detalii exegetice vezi: John BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday & Company, Inc., New York, 1965, pp. 114-120; Tremper LONGMAN III, *Jeremiay, Lamentations*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2008, pp. 133-134; Ray C. STEDMAN, *Death of a Nation*, Word Books Publishers, Waco, pp. 71-84; Andrew W. BLACKWOOD Jr., *Commentary on Jeremiah*, Word Books Publisher, Waco, 1977, p. 146.

[1180] G-ELNT, p. 329.

[1181] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 206.

este aplicată, potrivit textelor, atât indivizilor, cât și comunităților. Deși situațiile diferă din punct de vedere istoric și spiritual, de fiecare dată iese în evidență providența divină.

Hristos cercetează „rărunchii și inima" (νεφροὺς καὶ καρδίας). Substantivul νεφρός se referă la „facultatea psihologică a dorinței, intenției și simțirii"[1182] și este un hapax legomenon. Coloseni 3,12 descrie noțiunea de νεφρός (chiar dacă nu o numește) prin expresia: Ἐνδύσασθε... σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ („îmbrăcați-vă.... cu milostivirile îndurării"). Așadar, νεφρός face referire, în primul rând, la trăirile intense ale omului, manifestate de cele mai multe ori prin compasiune și empatie. Substantivul καρδία descrie „sursa cauzativă a vieții psihologice a unei persoane sub toate aspectele ei, dar cu precădere gândirea acesteia"[1183] Folosit abundent în Sfintele Evanghelii (Mt 5,8; 6,21; 9,4; 11,29; 12,34; 13,15; 15,8; 15,18-19; 22,37; 24,48; Mc 2,8; 3,5; 6,52; 7,6; 8,17; 12,30; Lc 1,17; 2,19; 3,15; 5,22; 8,12; 10,27; 16,15 ș.a.), în Faptele Sfinților Apostoli (2,26; 4,32; 5,3; 7,23; 8,21-22; 14,17; 15,9; 21,13; 28,27) și în Epistole (Rom 1,21; 2,5; 2,15; 5,5; 6,17; 9,2; 10,1; 16,18; 1Cor 4,5; 7,37; 2Cor 3,15; 4,6; 5,12; Ef 1,18; 3,17; 4,18; 5,19; Fil 1,7; 4,7; 1Tes 2,4; 3,13 ș.a.), καρδία este un termen rarisim în cartea Apocalipsei (2,23; 17,17; 18,7).

Expresia *rărunchii și a inima* descrie, așadar, întreaga ființă umană. Este știut că „Dumnezeu cunoaște și judecă ceea ce se află în mintea și inima fiecărei persoane (3Rg 8,40; cf. 1Rg 16,7; 3Rg 28,9; Ps 7,10)."[1184] Este una dintre dovezile omniscienței lui Dumnezeu, a cărei investigație atinge până și cea mai tainică dintre năzuințele omului. Bisericile trebuiau să știe lucrul acesta. Paragraful se încheie prin afirmația: „și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre" (καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν). Avem aici conceptul de judecată, adică de răsplătire echitabilă a omului în raport cu faptele sale. Interesantă precizarea „fiecăruia" unde ἕκαστος se referă la „unul dintr-o totalitate în sens distributiv."[1185] Afirmația reprezintă o antiteză în raport pedeapsa trimisă peste Izabela și fiii ei, dovedind că evaluarea lui Hristos este individuală și amănunțită.

Datorită contextului în care Izabela apare atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, ea a ajuns să desemneze frivolitatea și desfrâul.[1186] Observând figura ei de-a lungul

---

[1182] G-ELNT, p. 323.
[1183] G-ELNT, p. 320.
[1184] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 300.
[1185] G-ELNT, p. 596.
[1186] Inclusiv în *Canonul cel Mare* al SFÂNTULUI ANDREI CRITEANUL se face trimitere la apostazia acestui cuplu regal: Ahab și Izabela. Dialogând cu propriul suflet, poetul spune: „Necurățiilor lui Ahab ai râvnit, sufletul meu! Vai mie! Te-ai făcut locaș întinăciunilor trupești și vas urât al patimilor. Dar din adâncul tău suspină și spune lui Dumnezeu păcatele tale" (*Cântarea 7*, vers. 13). Așadar, „lamentarea sufletului imnografului se continuă prin prezentarea unui personaj din istoria iudaică, care l-a des-

istoriei, Marnie Parsons[1187] propune câteva ipostazieri. Spre exemplu, Isidor de Sevila și comentatorii ulteriori au utilizat numele Izabelei pentru a identifica derapajele morale ale artei renascentiste și ale laxității în general. Pictura *Petru din Abano*, a lui Browning, ea apare ca o femeie imorală, iar G. K. Chesterton asocia cu numele ei tendința generală a fetelor de a se aranja excesiv și chiar indecent. Romancierul James Joyce (în *Finnegans Wake*) folosește în mod sinonimic fetele ușoare cu spiritul izabelic, ceea ce confirmă din nou sensul peiorativ al acestui personaj.

[4] Iar vouă și celorlalți din Tiatira câți nu au învățătura aceasta, ca unii care n-au cunoscut adâncurile Satanei (βαθέα τοῦ σατανᾶ), după cum spun ei, vă zic: Nu pun peste voi altă greutate (βάρος). Însă ceea ce aveți, țineți (πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε) până voi veni (ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἥξω). (vv. 24-25)

Fragmentul se deschide cu identificarea destinatarilor prin expresia: „vouă și celorlalți din Tiatira" (ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις). Prin inserția conjuncției „și", absentă în textul grecesc dar prezentă în traducerile moderne, suntem tentați să credem că avem de-a face cu două categorii: unii („vouă") și ceilalți (tot din Tiatira). Însă, urmând verssiunea grecească, mai corect ar fi să traducem: „vouă, celorlalți din Tiatira".[1188] Prin λοιπός, textul desemnează „o parte dintr-un întreg ce rămâne sau continuă și astfel constituie un fel de rămășiță din întreaga mulțime."[1189]

Este vorba, așadar, de aceia care „nu au învățătura aceasta" (ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην), adică o minoritate fidelă față de Dumnezeu și necompromisă. Prin τὴν διδαχὴν ταύτην se indică învățătura Izabelei și a fiilor ei, descrisă anterior. În această parte finală a mesajului, Hristos se adresează celor curați și statornici, acei care evaluaseră corect întreaga situație și au respins erezia. Aceștia sunt „ca unii care n-au cunoscut adâncurile Satanei" (οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ), cu

considerat pe Dumnezeul cel adevărat și a urmat idolilor... Introducerea idolilor în cultul poporului a constituit o faptă profanatoare. În același timp, omul care se predă păcatelor trupului și patimilor rușinoase, își întinează și sufletul și trupul." (Simeon KOUTSA, *Plânsul adamic: Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul: introducere, text, traducere comentarii*, trad. Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2012, pp. 178-179) Apoi, cu referire la victoria Sfântului Proroc Ilie asupra Izabelei, *Canonul* continuă: „A ars oarecând Ilie pe cei de două ori câte cincizeci, care a înjunghiat și pe proorocii cei de rușine ai Izabelei, spre mustrarea lui Ahab. Dar fugi, suflete, de asemănarea acestor doi și te întărește" (*Cântarea 7*, vers. 14) Savurând cu întreaga inimă victoria profetului, poetul își îndeamnă sufletul „să se îndepărteze de imitarea celor doi oameni nesăbuiți, așadar a împăratului Ahab și a soției sale, Izabela." (Simeon KOUTSA, *Plânsul adamic*..., p. 180)

1187 M. PARSONS, „Jezebel", în D. L. JEFFEREY (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Willliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992, p. 402.

1188 Și alte versiuni ale Noului Testament urmează aproximstiv aceeași formulare: CB: „vă zic celorlalți din Tiatira"; VDC: „vouă însă, tuturor celorlalți din Tiatira"; VBA: „dar v-o spun Eu vouă, celorlalți din Tiatira"; NTR: „vouă însă, celorlalți din Tiatira"; VBRC: „însă vouă, celorlalți din Tiatira".

1189 G-ELNT, p. 614.

trimitere la anumite „secrete”, „mistere” sau „taine” inaccesibile majorității, destinate doar unei elite.

Deși termenul Σατανᾶς l-am mai întâlnit și în alte două scrisori (Efes – 2,9; Smirna – 2,13), aici substantivul apare într-o alăturare inedită: „adâncurile Satanei”. Expresia este alcătuită din adjectivul „adânc” (βαθύς), care aici este o extensie figurativă a cuvintelor: βαθύς („adânc”)[1190] și βάθος („adâncime”)[1191]; și substantivul „satan” (Σατανᾶς), care înseamnă „adversar”, expresia βαθέα τοῦ σατανᾶ trimite la „un conținut al cunoașterii foarte greu de atins.”[1192] Pe lângă această ocurență, cuvântul βαθύς este folosit în Noul Testament doar de trei ori și, de fiecare dată, în sens propriu: Lc 24,1 (mormânt); In 4,11 (fântână); FAp 20,9 (somn).

David E. Aune[1193] consideră că două au fost interpretările majore în ceea ce privește expresia βαθέα τοῦ σατανᾶ. Prima, pleacă de la premisa că nicolaiții erau implicați într-un anumit tip de satanism, observabil în grupurile gnostice din secolul al II-lea. A doua, consideră că avem de-a face cu substituirea sarcastică a lui „Satan” pentru „Dumnezeu”, obținându-se astfel o ironie tăioasă (falșii învățători aveau obiceiul să-și numească cunoașterea și practicile drept „adâncurile lui Dumnezeu”). Majoritatea exegeților urmează această a doua linie de interpretare, considerând că avem aici o ironie pe care Mântuitorul o folosește tocmai pentru a desemna caracterul demonic al acestei învățături.[1194]

Textul adaugă precizarea „după cum spun ei”, ceea ce ne face să credem că βαθέα τοῦ σατανᾶ „poate fi o sintagmă gnostică, deși gnosticii nu dețineau monopol pe cuvântul *adânc*. Spre exemplu, 1Cor 2,10 se referă la Duhul care cercetează *adâncurile lui Dumnezeu*. Termenul *adânc* este folosit și în context profetic (Dan 2,22), unde aflăm că Dumnezeu cunoaște „adâncurile”. Prin urmare, într-un context gnostic, este posibil ca Dumnezeu însuși să fie definit ca și „cunoscător al adâncurilor”.”[1195] Și arhiepiscopul Averchie Taușev este de părere că expresia „este numirea dată aici cuvintelor și sfaturilor nicolaiților, ca înaintemergători ai gnosticilor, ce-și numesc învățătura lor mincinoasă *adâncurile lui Dumnezeu*.”[1196]

[1190] „Care se referă la a străpunge considerabil o suprafață; ca în expresia: *fântâna e adâncă*, din Ioan 4,11. (G-ELNT, p. 707)

[1191] „Distanța în adâncime; ca în Pilda semănătorului, unde alte semințe *au căzut pe loc pietros, unde n-aveau pământ mult* (Mt 13,5).” (G-ELNT, p. 707)

[1192] G-ELNT, p. 343.

[1193] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 207.

[1194] Interpretarea este susținută inclusiv de: G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 480; Brian K. BLOUNT, *Revelation. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2009, p. 64; Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 300-301.

[1195] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 207.

[1196] Averchie TUAȘEV, *Apocalipsa în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Cristian Maxim, Icos, 2000, p. 77.

Acestora – care n-au cunoscut adâncurile Satanei – Hristos le zice: „nu pun peste voi altă greutate. Însă ceea ce aveți, țineți până voi veni” (οὐ βάλλω ἐφ’ ὑμᾶς ἄλλο βάρος, πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἥξω). Afirmația introduce noțiunea de „greutate” (βάρος), care se referă la „dificultăți considerate deosebit de împovărătoare și epuizante.”[1197] Cuvântul βάρος este folosit doar aici în cartea Apocalipsei, deși apare în alte cinci locuri în Noul Testament: Mt 20,12 (extenuarea lucrătorilor); FAp 15,28 (presiunea regulilor); 2Cor 4,17 (greutatea slavei); Gal 6,2 (dificultățile vieții); 1Tes 2,7 (absența presiunii).

David E. Aune[1198] consideră că, dintre toate ocurențele, expresia „nu pun peste voi altă greutate” poate fi pusă cel mai bine în legătură cu Faptele Sfinților Apostoli 15,28: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare.” Avem aici un fragment din Decretul Apostolic ce a fost trimis comunităților de neevrei, care trebuiau – în fond – să respecte doar prescripțiile legii lui Noe, adică a legii pre-Sinaitice, valabilă pentru toți oamenii, indiferent de etnie. Cum cei credincioși din Tiatira biruiseră închinarea la idoli și desfrăbălarea (prezente în Decret), nicio altă sarcină nu se mai impunea a se pune asupra acestora. Prin această apropiere, „Apocalipsa reactualizează Decretul prin absolvirea credincioșilor de la orice reglementare, câtă vreme aceștia se păzesc de idoli, de sânge și de destrăbălare.”[1199] Avem aici, chiar fără intenție din partea textului, o confirmare indirectă a respectării doctrinei apostolice.

Nu există nicio povară suplimentară, „însă ceea ce aveți, țineți până voi veni” – conclude Mântuitorul. Conjuncția contrastivă πλήν formează antiteza față de propoziția anterioară. Astfel, cei din Tiatira trebuie „să țină ceea ce au”, unde se folosește verbul κρατέω – des întâlnit în scrisorile Apocalipsei (2,1; 2,13-15; 3,11).[1200] David E. Aune observă că verbele din acest text (ἔχετε și κρατήσατε) „sunt la persoana a II-a plural, dovadă că autorul abandonează pentru moment stilul de adresare a acestei proclamări către îngerul ce reprezintă Biserica din Tiatira.”[1201] Pe măsură ce înaintăm spre finalul scrisorii, limbajul devine tot mai universalist, incluzându-i pe toți aceia care și-au păstrat curăția vieții.

[1197] G-ELNT, p. 242. Dicționarul oferă, ca exemplu, pasajul din Matei 20,12: „Aceștia din urmă au făcut un ceas și i-ai pus deopotrivă cu noi, care am dus greutatea (βάρος) zilei și arșița.” Este vorba de *Pilda despre lucrătorii tocmiți la vie*, unde primii veniți la lucru au nemulțumiri față de cei din urmă, pentru că primesc aceeași plată. Afirmația subliniază truda și extenuarea pricinuită de muncă.

[1198] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 208.

[1199] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 301.

[1200] Atribuit credincioșilor, κρατέω se folosește în aceleași circumstanțe în cazul Bisericii din Smirna: „ții numele Meu” (2,13) și a Bisericii din Filadelfia: „ține ce ai” (3,11). În toate ocurențele descrie o situație de forță, adică acea înșfăcare energică a unui anumit lucru.

[1201] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 209.

Ideea de perseverență este pusă în legătură cu revenirea lui Hristos: „până voi veni" (ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἥξω). Credincioșii trebuie să rămână statornici în perspectiva aceasta înaltă, eshatologică. Expresia însăși ne conduce spre evenimentul Parousiei, adică întoarcerea lui Hristos de la sfârșitul veacurilor. Prin acest apel, rostit ca o cerință unică, ne este introdusă principala așteptare pe care Hristos o are de la Biserica Sa: aceea de a fi consecventă până la sfârșitul istoriei, generație după generație. „A-L urma pe Iisus cu credincioșie nu presupunea o cunoaștere sau un ritual complex, nici o anumită greutate, ci doar păstrarea a ceea ce aveau, o continuă creștere în dragoste, credință, slujire și perseverență... până când Iisus va veni să-i ia cu Sine."[1202]

[5] Și celui ce biruiește și celui ce păzește până la capăt (ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου) faptele Mele îi voi da lui stăpânire peste neamuri (αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν). Și le va păstori (ποιμανεῖ αὐτοὺς) pe ele cu un toiag de fier (ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ) și ca pe vasele olarului (τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ) le va sfărâma (συντρίβω), precum și Eu am luat putere de la Tatăl Meu. Și-i voi da lui steaua cea de dimineață (τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν). Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, καὶ δώσω αὐτῷ (vv. 26-28).

Spre deosebire de numirea simplă a „biruitorului" din celelalte scrisori, în finalul acesteia se mai adaugă formula de întărire: „și celui ce păzește până la capăt faptele Mele." Astfel, „această formulă de promisiune adresată biruitorului diferă de formulele paralele din Apoc 2-3 prin participiul substantival ὁ νικῶν ce este coordonat cu un participiu substantival adițional ὁ τηρῶν. Deși ambele participii substantivale sunt la masculin singular, în mod clar acestea implică *toți* creștinii (atât bărbați, cât și femei) care înving și țin faptele lui Hristos, primind astfel răsplata."[1203]

Două expresii ne atrag atenția într-un mod deosebit în această propoziție, mai cu seamă că sunt utilizate pentru prima dată în textul scrisorilor. Întâi verbul τηρέω (din „celui ce păzește"), care – în sens primar – înseamnă „a continua să ții în custodie; a păzi, a supraveghea."[1204] După cum sugerează definiția, cuvântul este preluat din registrul militar, fiind utilizat pentru a descrie paza la un obiectiv sau supravegherea unui deținut. Acesta mai apare și în cazul Bisericii din Filadelfia (3,8; 3,10), alte ocurențe din Apocalipsa fiind: 12,17; 14,12; 16,15; 22,7; 22,9. De observat frecvența

---

1202 Ian PAUL, *Revelation. An Introduction and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2018, p. 58.
1203 David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, pp. 208-209.
1204 G-ELNT, p. 486.

cu care verbul apare în literatura ioaneică: de 16 ori în Evanghelie (2,10; 8,51-52; 8,55; 9,16; 12,7; 14,15; 14,21; 14,23-24; 15,10; 15,20; 17,6; 17,11-12; 17,15) și de 7 ori în Prima Epistolă (2,3-5; 3,22; 3,24; 5,3; 5,18). Abundența lui τηρέω în textul Sf. Ap. Ioan arată cât de importantă era păzirea credinței într-o epocă a ereziilor de tot felul. Este credința cea lucrătoare, care se manifestă prin fapte ale pocăinței și statorniciei, menționate deja Scrisoarea către Efes (vezi: *infra*, pp. 217-218). Particularitatea este dată de utilizarea pronumelui personal (singular, persoana a I-a) ἐγώ, care joacă aici rolul unui genitiv (pe lângă substantivul ἔργον). Astfel, faptele pe care cei din Tiatira trebuiau să le păzească nu erau ale lor, proprii, ci ale lui Hristos. „Expresia *faptele Mele* (cu referire la faptele Hristosului înălțat) o întâlnim doar aici în Apocalipsa (deși fraza τὰ ἔργα σου face referire la faptele lui Dumnezeu, în 15,3)."[1205]

În al doilea rând, reținem că aceste fapte (ale lui Hristos) trebuiau păzite „până la capăt" (ἄχρι τέλους). Expresia este formată din ἄχρι („continuarea extinderii în timp până la un punct a unui fenomen"[1206]) și τέλος („un punct din timp ce marchează sfârșitul unei durate"[1207]). Substantivul τέλος apare de trei ori în cartea Apocalipsei și doar aici în textul scrisorilor (2,26; 21,6; 22,13). În toate celelalte ocurențe neotestamentare τέλος indică ideea de sfârșit definitiv al tuturor lucrurilor prin acțiunea suverană a lui Dumnezeu în raport cu istoria și Biserica Sa (la Iisus: Mt 10,22; 17,25; 24,6; 24,13-14; 26,58; Mc 3,26; 13,7; 13,13; Lc 1,33; 18,5; 21,9; 22,37; In 13,1; la Sfinții Apostoli: Rom 6,21-22; 10,4; 13,7; 1Cor 1,8; 10,11; 15,24; 2Cor 1,13; 3,13; 11,15; Fil 3,19; 1Tes 2,16; 1Tim 1,5; Evr 3,14; 6,8; 6,11; Iac 5,11; 1Pet 1,9; 3,8; 4,7; 4,17). Suntem, așadar, îndreptățiți să concludem că „până la sfârșit" înseamnă, inclusiv în textul curent, până la sfârșitul istoriei așa cum o cunoaștem noi, până în ziua cea mare a răsplătirilor lui Dumnezeu.

Celor care înving și păzesc li adresează o promisiune ce conține două elemente: „stăpânire peste neamuri" (ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν) și „steaua cea de dimineață" (ἀστέρα τὸν πρωϊνόν). Ambele trimit spre ideea de autoritate: primul cu referire la oameni, al doilea cu referire la univers. Există, încă de la o primă analiză, o anumită progresie în dispunerea acestor două binecuvântări: învingătorul domnește în prima fază peste ființele umane, pentru a căpăta apoi stăpânire asupra luceafărului de dimineață.

Pentru „stăpânire" avem ἐξουσία, care se referă la „dreptul de a deține controlul sau de a guverna."[1208] În textul scrisorilor apare doar aici, deși cuvântul este des utilizat

[1205] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, p. 209.
[1206] G-ELNT, p. 644.
[1207] G-ELNT, p. 637.
[1208] G-ELNT, p. 475.

în cartea Apocalipsa atât pentru puterea lui Dumnezeu (12,10; 16,9), cât și a altor ființe sau fenomene apocaliptice (6,8; 9,3; 9,10; 9,19; 11,6; 13,2; 13,4-5; 13,7; 13,12; 14,18; 17,12-13; 18,1; 20,6). O singură dată (în afara ocurenței din 2,26) textul Apocalipsei mai face referire la ἐξουσία în raport cu omul: „Fericiți cei ce spală veşmintele lor, ca să aibă stăpânire (ἐξουσία) peste pomul vieții și prin porți să intre în cetate!" (22,14). Ca o simetrie demnă de remarcat, aceste două ocurențe (2,26 și 22,14) – prima și ultima din carte – atribuie învingătorilor o autoritate specială, cu toate că sunt însoțite de amănunte diferite.

Obiectul stăpânirii sunt „neamurile", pentru care textul folosește substantivul ἔθνος. Acesta este utilizat întotdeauna la plural și descrie pe „aceia care nu aparțin credinței iudaice sau creștine; străini, păgâni."[1209] Deși termenul apare frecvent în Evanghelii și Epistole, mai ales pentru a marca diferențele etnice dintre evrei și ceilalți, în scrisori nu-l întâlnim decât aici. Totuși, cartea Apocalipsa oferă un tablou complex în ceea ce privește subiectul, de la neamurile care pângăresc cetatea sfântă (11,2; 11,9; 11,18), la cele stăpânite de fiară, amăgite sau distruse (13,7; 16,19; 19,15; 20,8) și până la componența multietnică a norodului răscumpărat (5,9; 7,9; 14,6; 15,3-4; 21,24; 21,26; 22,2). Deși varietatea de ipostaze în care apare ἔθνος este mare, avem totuși un pasaj similar în Apoc 12,5: „Și a născut un Copil de parte bărbătească, care avea să păstorească toate neamurile cu toiag de fier." Textul descrie copilul femeii înveșmântate în soare, care suferă durerile nașterii și a cărui Copil va lupta cu balaurul, ajungând apoi să conducă neamurile cu autoritate.[1210]

În mod similar, biruitorul din Tiatira „le va păstori pe ele cu un toiag de fier și ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum și Eu am luat putere de la Tatăl Meu" (ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται). Expresia este o preluare aproape identică a fragmentului din Psalmul 2,9: „Le vei paște pe ele cu toiag de fier; ca pe vasul olarului le vei zdrobi". Acest psalm (2) face parte din categoria „psalmilor mesianici" (sau „psalmii regalității lui Yahve"), care include și Psalmul 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 110 și 132. „Mulți dintre aceștia marchează trecerile de la o carte la cealaltă a întregii colecții. Psalmul 2, bunăoară, funcționează împreună cu Psalmul 1 ca o introducere la întreaga Psaltire. Psalmul 72 îl găsim la sfârșitul marelui grup de psalmi ai lui David și la finele cărții a II-a; Psalmul 89 apare la finele Psalmilor lui Core și închide cartea a III-a; în vreme ce Psalmul 110 este ultimul din micul grup de psalmi davidici care precede grupul Psalmilor Hallel."[1211]

[1209] „Deși în anumite cazuri τὰ ἔθνη poate să desemneze pe *cei care nu cred în Dumnezeu*, este mult mai corect să interpretăm τὰ ἔθνη în termenii credinței în alți dumnezei." (G-ELNT, p. 126)

[1210] Pentru detalii exegetice vezi:

[1211] David C. MITCHELL, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, p. 244.

Urmând textul LXX, Sf. Ap. Ioan (sau traducătorul scrisorii) folosește expresia *toiag de fier* „ca un simbol al distrugerii națiunilor necurate pentru ca Israelul să fie protejat”[1212], deși asocierea între toiag și violența punitivă este oarecum neobișnuită. Deși – cu excepția 2 și 3 Ioan, 1 Tesaloniceni, Filimon și Iuda – întregul Nou Testament citează abundent din psalmi, cartea Apocalipsa o face într-o manieră aparte. Interesul hristologic al acestor citări este foarte pronunțat, mai ales în ceea ce privește Psalmul 2. Stephen P. Ahearne-Kroll[1213] analizează prezența psalmilor în literatura neotestamentară, observând că Psalmul 2 se bucură de cea mai largă citare când este vorba de divinitatea lui Hristos. Accentul cade în special pe versetul 7 („Domnul a zis către Mine: Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut”), pe care hermeneutica creștină îl pune în legătură cu „jertfirea lui Isaac din Facerea 22 și cu slujitorul din Isaia 42, ambele texte jucând un rol important în tradiția israelită antică.”[1214]

Dacă, alături de hermeneutica neotestamentară și, implicit, creștină, Îl vedem pe Hristos creionat în mod profetic în Psalmul 2,7, atunci referirile ulterioare nu sunt decât consecințe mesianice: „și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta”, „le vei paște pe ele...; ca pe vasul olarului le vei zdrobi”; „împărați, înțelegeți”; „slujiți Domnului cu frică și vă bucurați de El cu cutremur”; „luați învățătură, ca nu cumva să se mânie Domnul...” (vv. 8-12). Toate aceste acțiuni mesianice autoritare sunt transpuse în textul Apocalipsei într-o dimensiune eshatologică și asociate cu cel ce va birui.[1215]

Exercitarea acestei autorități inedite se va face prin păstorire. Verbul ποιμαίνω se referă la „a conduce, cu implicarea unor sentimente personale”[1216] și este folosit doar aici în textul scrisorilor. Celelalte ocurențe neotestamentare se referă la lucrarea pastorală a lui Hristos (Mt 2,6) și a apostolilor (In 21,16; FAp 20,28; 1Pet 5,2), dar și la actul efectiv de a paște oile (Lc 17,7; 1Cor 9,7). Urmând mai degrabă viziunea autoritară a lui Hristos, acestei păstoriri i se atașează ideea de sfărâmare, ba chiar distrugere a neamurilor. Pentru „a sfărâma” avem verbul συντρίβεται, pasiv, indicativ, persoana a III-a, pe care dicționarele îl rețin cu trei sensuri. Primul se referă la acțiunea

---

1212 G. K. BEALE, *The Book...*, p. 483.

1213 S. P. AHEARNE-KROLL, „Psalms in the New Testament”, în William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 269-280.

1214 S. P. AHEARNE-KROLL, „Psalms in the New Testament”, în William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms...*, p. 274.

1215 Pentru o încadrare adecvată a Psalmilor în construirea mesianității lui Iisus în Noul Testament vezi: Tremper LONGMAN III, *How to read the Psalms*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1988, pp. 63-74. Pentru modalitatea în care Apocalipsa citează din cartea Psalmilor vezi: Steve MOYISE, „The Psalms in the Book of Revelation”, în Steve MOYISE & Maarten J. J. MENKEN, T&T Clarck International, Londra, 2004, pp. 231-246.

1216 G-ELNT, p. 478.

de „spargere în bucăți" (Mc 5,4; 14,3); al doilea face trimitere la „frângere" (Mt 12,20; Lc 9,39; In 19,36); al treilea indică „distrugerea completă" (Rom 16,20).[1217] Asociată cu afirmația Sf. Ap. Pavel potrivit căreia „Dumnezeul păcii va zdrobi repede sub picioarele voastră pe Satana" (Rom 16,20), promisiunea făcută biruitorului merge în aceeași direcție. Dumnezeu însuși va împărtăși cu cei credincioși propria Sa victorie.[1218]

Pentru a întregi imaginea distrugerii complete ni se oferă metafora olarului: „ca pe vasele olarului le va sfărâma" (ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται). Expresia τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ sugerează materia primă a făuritorilor de vase, cel care lucrează lutul. Compusă din substantivul σκεῦος, care indică orice fel de recipient; adjectivul κεραμικός, cu referire la meșterul care prelucrează lutul (un hapax legomenon în Noul Testament) și verbul συντρίβω, ce are sensul de distrugere totală, expresia are menirea de a arăta pe de o parte fragilitatea ființei umane în fața pedepsei divine și, pe de altă parte, suveranitatea pe care o deleagă Dumnezeu, în sens eshatologic, biruitorilor.

Suntem îndreptățiți, așadar, să citim această distrugere într-un sens exclusiv spiritual. Cele două forțe implicate sunt, pe de o parte, Dumnezeu și ai Lui, iar pe de altă parte, Satan și slujitorii acestuia. Bătălia va fi tranșată în favoarea urmașilor lui Hristos care, de-a lungul întregii cărți, devin o parte activă alături de Domnul lor. În acest sens, G. K. Beale[1219] propune alte două ocurențe din Apocalipsa. Ambele sunt atribuite lui Iisus, prima referindu-se la păstorirea blajină („Mielul, care stă în mijlocul tronului, îi va paște pe cei și-i va duce la izvoarele apelor vieții" – 7,17), iar a doua la cea punitivă („El îi va păstori cu toiag de fier și va călca teascul vinului aprinderii mâniei lui Dumnezeu, Atotțiitorul" – 19,15).

Biruitorul va primi autoritate la fel ca Hristos: „precum și Eu am luat putere de la Tatăl Meu" (ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου). Dacă „Hristos este introdus ca Fiul lui Dumnezeu în 2,18, aici El se referă la Dumnezeu ca și Tatăl Său."[1220] Avem aici o descriere completă a relației dintre Fiul și Tatăl, dar și proeminența Tatălui în cadrul tuturor evenimentelor descrise.[1221] „Succesiunea autorității de la Dumnezeu Tatăl la Iisus, pentru a ajunge apoi la urmașii Lui nu este altceva decât

---

[1217] DBL:GNT 5341: συντρίβω (*syntribō*).
[1218] Aceeași interpretare și în SNGT, p. 499.
[1219] G. K. Beale, *The Book Revelation...*, p. 484.
[1220] Craig R. Koester, *Revelation...*, p. 302.
[1221] Paul A. Rainbow observă că întreaga teologie ioaneică este mai degrabă teocentrică decât hristocentrică. Deși multă vreme exegeza a urmat a doua variantă, termeni ca „Dumnezeu", „Tatăl", „Domnul" sau „cer" sunt omniprezenți. Doar în apocalipsa „Dumnezeu" apare de 97 de ori, „Tatăl" de 5 ori, „Domnul" de 14 ori și „cer" de 40 de ori. Urmărind întreaga literatură ioaneică, Dumnezeu este duh, lumină, Alfa și Omega, dragoste, unul și numai unul, (*Johannine Theology: The Gospel, the Epistles and the Apocalypse*, InterVarsity Press, Illinois, 2014, pp. 85-97)

reflectarea relației tată–fiu ce există între Dumnezeu și Unsul Său (Ps 2,8). Aceasta o regăsim implicit în trimiterea ucenicilor din Matei 28,18 („Datu-Mi-s-a toată puterea...") și explicit în Ioan 20,21 („Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi")."[1222]

Al doilea element al promisiunii este pus în cuvintele: „și-i voi da lui steaua cea de dimineață" (καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν). Noțiunea de ἀστήρ am întâlnit-o deja în Scrisoarea către Efes, unde Hristos ținea în mână cele șapte stele (2,1), iar cuvântul avea un înțeles metaforic (indicând bisericile). În cazul de față nu avem o simplă menționare a stelei, ci o expresie alcătuită dintr-un substantiv (ἀστήρ) și un adjectiv (πρωϊνός). Cuvântul πρωϊνός este un idiom folosit în Noul Testament doar aici, tocmai pentru a descrie „steaua de dimineață", adică „o planetă ce este vizibilă în cerul dimineții (de obicei Venus sau Marte)."[1223] Într-o formulare asemănătoare găsim aceste două cuvinte (ἀστήρ și πρωϊνός) și în Apoc 22,16: „Eu, Iisus, am trimis pe îngerul Meu ca să mărturisească vouă acestea cu privire la Biserici. Eu sunt rădăcina și odrasla lui David, steaua care strălucește dimineața." Avem, așadar, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός unde, pe lângă „steaua dimineții", se adaugă adjectivul λαμπρός. Acesta din urmă înseamnă: „a răspândi lumină, fie ca sursă proprie, fie ca obiect iluminat de o sursă."[1224]

Steaua de dimineață (ἀστέρα τὸν πρωϊνόν) poate fi interpretată, potrivit lui Robert H. Mounce, în următoarele șase moduri: „(1) O aluzie la Lucifer din Isaia 14,12; (2) Hristos însuși (cf. Apoc 22,16); (3) O referință la Daniel 12,3 și la imortalitatea celui neprihănit; (4) Zorii vieții veșnice; (5) O referință literală la planeta Venus; (6) Duhul Sfânt."[1225] Deși fiecare variantă pare, într-un anumit fel, plauzibilă, restrângem aria semantică pentru variantele 2 și 4. Steaua de dimineață poate să se refere la oferirea lui Hristos însuși într-un mod unic și etern (mai ales că, în finalul cărții, El se recomandă pe Sine în felul acesta – 22,16). O asemenea promisiune ar fi cu totul legitimă atâta vreme cât Noul Testament se referă la atmosfera din Împărăția lui Dumnezeu ca și la o părtășie nemijlocită cu Hristos. „Imaginea stelei realizează, de asemenea, un contrast între Iisus și împărații romani. O cometă, numită popular *stea* a apărut după moartea lui Iulius Cezar, semnificând zeificarea lui. Steaua era imprimată pe monedele imperiale și pe testamentele lui Augustus și Tiberius. În Apocalipsa, Hristos este conducătorul legitim care garantează urmașilor Săi împărăția, semnificată prin stea."[1226] Astfel, Hristos se promite pe Sine Bisericii din Tiatira, dimpreună cu întreaga realitate spirituală ce-a pregătit-o pentru ai Săi.

[1222] Paul IAN, *Revelation...*, p. 96.
[1223] G-ELNT, p. 8.
[1224] G-ELNT, p. 174.
[1225] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 107.
[1226] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 302.

De altă parte, steaua de dimineață poate fi citită și în cheia zorii vieții veșnice (varianta 4), mai ales în antiteză cu noaptea lumii și-a istoriei ei. Simbolismul luminii, a dimineții care învinge noaptea, poate fi asociat cu învierea și restaurarea tuturor lucrurilor. Avem aici, după Ian Paul[1227], o extindere a ideii anterioare (potrivit căreia Hristos însuși, ca și stea a dimineții, se oferă Bisericii). Astfel, Hristos promite Bisericii inclusiv noua Sa creație, nu numai persoana Sa, ci bucuria deplină a creației restaurate. „Simbolismul mesianic al stelei poate fi asociată cu versiunea meteiană a nașterii lui Iisus (Mt 2,2)"[1228] care, prin Întrupare, a adus lumii speranța și salvarea. Acum, la sfârșitul istoriei, în virtutea aceluiași mesianism, Hristos va așeza Biserica în centrul întregii sale creații pentru a o gestiona și a se bucura de ea în chip etern.

Deși totul indică spre o împlinire eshatologică a acestei promisiuni, unii consideră că ar putea fi vorba și de „o mare chemare misionară a Bisericii. Acesta este cel mai grandios subiect al împărăției divine a lui Iisus în ceea ce ne privește pe noi, adică să-I facem cunoscut numele printre națiuni, până când orice ureche Îl va auzi și orice ochi Îl va vedea."[1229] Este vorba de o strălucire a luminii Evangheliei la nivelul istoriei umane, iar Biserica se află în centrul acestei misiuni. O asemenea interpretare n-o anulează pe cea eshatologică, ci mai degrabă o prefațează.

„Isus Hristos este prezentat mai ales ca Stăpân definitiv al istoriei, al cărui miez adevărat se dezvăluie și se va dezvălui prin lupta pentru cinstirea și adorarea lui Dumnezeu și a Mielului în opoziție cu autoidolatrizarea puterilor pământești care se etalează cu forță, dar în cele din urmă sunt învinse. Această tematică, dezvăluită de Mielul înjunghiat ce se va arăta tuturor, determină în definitiv istoria. Comunitatea este îndemnată să fie statornică în răbdare (cf. Ap 2,11; 3,10), așteptându-L pe Iisus, Domnul ei și Stăpânul istoriei."[1230] Aceasta era nădejdea Bisericii din Tiatira, țelul ei final. Consecvența de a rămâne lângă învățăturile lui Iisus și ale Sfinților Apostoli urma să fie răsplătită cu prezența deplină a Mântuitorului și a întregii Sale creații restaurate.

2.2.5. Scrisoarea către Biserica din Sardes (3,1-6)

Localitatea Sardes se afla la 64 km sud de Tiatira și 80 km est de Smirna, „pe una dintre cele mai importante rute comerciale care ducea în diferite direcții."[1231] Fără îndoială că „exista o comunitate creștină în Sardes înainte cu ceva timp de scrierea Apocalipsei. Dacă primii urmași ai lui Iisus din Sardes erau de origine evreiască nu

[1227] Ian PAUL, *Revelation*..., p. 97.
[1228] David E. AUNE, *Revelation 1-5*..., p. 213.
[1229] James Montgomery BOICE, *Psalms 1-41*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 1994, vol 1, p. 26.
[1230] A. ZIEGENAUS, *Isus Cristos*..., p. 157.
[1231] Ian PAUL, *Revelation*..., p. 98.

putem știi, dar în secolul II aceștia au elaborat observații pertinente privitoare la celebrarea Paștelui, așa cum au făcut-o și alți creștini din regiune. Dacă Evanghelia după Ioan plasează moartea lui Isus în ziua pregătirii pentru Paște, unii savanți sugerează că și creștinii din Sardes urmează tradiția ioaneică. Faptul acesta nu ne împiedică să considerăm că această comunitate era legată și de bisericile pauline din Asia."[1232]

„Biserica din Sardes are parte de cea mai aspră denunțare dintre toate cele șapte. Aparent netulburată de erezie și scutită de opoziție externă, ea este totuși copleșită de păgânism, trăind doar în mod aparent adevărata viață creștină și aflându-se, de fapt, în moarte spirituală."[1233] G. B. Caird numește această biserică „un model perfect de creștinism inofensiv."[1234] Unii comentatori, precum Robert H. Mounce[1235], compară starea Biserici din Sardes cu smochinul neroditor, în care Hristos n-a găsit decât frunze (Mt 21,19). Sentința drastică rostită de Hristos în debutul scrisorii (v. 1f) trimite la ideea de moarte spirituală, nemaiîntâlnită în celelalte mesaje. Din această cauză, Scrisoarea către Sardes reprezintă una dintre cele mai caustice comunicări pe care Mântuitorul le face unei biserici din secolul I, avertisment care, precum și remediul, ar trebui extins la Biserică în integralitatea ei.

[1] Acestea zice Cel ce are cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu (ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ) și cele șapte stele. (v. 1a);

Titlul lui Hristos este formulat aici în termenii unei posesii: „Cel *ce are* cele șapte duhuri (ἑπτὰ πνεύματα) ale lui Dumnezeu și cele șapte stele (ἑπτὰ ἀστέρας)". Spre deosebire de Scrisoarea către Efes (2,1), unde se utilizează verbul „a ține" pentru expresia: „ține cele șapte stele"; aici avem verbul „a avea" în expresia: „are... cele șapte stele". Grecescul ἔχω descrie acțiunea prin care o persoană intră în posesiunea unui obiect, împroprietărirea propriu-zisă.[1236] Hristos *are* (posedă) cele șapte duhuri și cele șapte stele, fapt care-I dovedește încă o dată supremația.

Elementul nemaiîntâlnit în scrisori îl constituie expresia: „cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu" (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ). În contextul cărții Apocalipsa, aceasta trebuie pusă în legătură cu salutul inițial din 1,4: „Ioan, celor șapte Biserici care sunt în Asia: Har vouă și pace de la Cel ce este și Cel ce era și Cel ce vine și de la cele șapte duhuri care sunt înaintea scaunului Lui." Cele două ocurențe se

[1232] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 312.
[1233] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 109.
[1234] G. B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, Harper & Row, New York, 1966, p. 48.
[1235] R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, pp. 109-110.
[1236] Pentru detalii și referințe biblice vezi: G-ELNT, p. 557.

deosebesc doar prin formulare: în 1,4 cele șapte duhuri stau înaintea scaunului lui Dumnezeu, în 3,1 acestea se află în posesia lui Hristos.

Referirile la „cele șapte duhuri" se aseamănă, potrivit exegeților, cu „cei șapte sfinți îngeri care ridică rugăciunile sfinților și le înalță înaintea slavei Celui Sfânt" (Tob 12,15). Diferența este că aici duhurile trebuie văzute ca „un simbol al Duhului divin, baza exegetică a lui Ioan fiind Zah 4,1-14, un pasaj [în care se] amintește de patru ori cele șapte Duhuri."[1237] Această imagine a omniscienței divine este dublată de metafora candelabrului cu cele șapte candele (Zah 4,2), care – în tâlcuirea îngerului –, „sunt ochii Domnului care cutreieră pământul" (4,10). O interpretare identică primesc și cele șapte făclii dinaintea tronului și „care sunt cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu" (Apoc 4,5).[1238]

Expresia „nu apare niciodată în Vechiul Testament (deși singularul *Duhul lui Dumnezeu* apare de 94 de ori)."[1239] Potrivit lui David E. Aune[1240], exegeza oferă acesteia următoarele interpretări:

„(1) Cea mai răspândită și cea mai veche susține că avem de-a face cu Duhul Sfânt în plinătatea Sa. În felul acesta apare Duhul în Isaia 11,2-3, potrivit LXX, drept Cel care-i umple pe urmașii dinastiei davidice... Această interpretare a fost îmbrățișată atât de iudaismul antic (1Enoh 61,11), cât și de creștinismul antic (Iustin, Irineu, Victorinus). Comentatori moderni precum Beckwith, F. F. Bruce[1241], H. B. Sweet[1242], B. M. Metzger, Malley, Talbert, Bauckham merg în aceeași direcție...

(2) A doua interpretare importantă... înțelege cele *șapte duhuri* ca cei șapte îngeri principali ai lui Dumnezeu. În literatura iudaică antică, termenul „duhuri" era folosit rareori ca un sinonim pentru „îngeri" (Jubilee 1,25; 2,2; 15,31-32; 1Enoh 61,12 – ca *duhuri ale luminii*) sau diferite tipuri de ființe cerești (1Enoh 75,5).

[1237] Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, T&T Clark, Edinburgh, 1993, pp. 162-163.

[1238] „Sanctuarul ceresc era înțeles ca model după care era construit sanctuarul pământesc și în viziunea lui Ioan cel dintâi conține cele mai importante elemente ale celui de-al doilea (cf. 8,3-5; 11,19). Cu precădere, aceste șapte făclii corespund celor șapte candele ce ardeau „înaintea Domnului" (Ex 40,25) în sanctuarul pământesc. Ele sunt candelele pe care și Zaharia le vede în viziunea sa. Nu este nicio îndoială că se presupune prezența unui candelabru/sfeșnic, fiind probabil semnificativ că Ioan nu-l menționează în text, deși este sugerat în alte pasaje: 1,12-13; 2,1; 11,4). Așa cum cele șapte sfeșnice/candele/făclii stau înaintea tronului în cer, cele șapte Duhuri stau înaintea ființei divine... [Referințele la *cele șapte duhuri* sunt] în Apoc 5,6 asociate în mod direct cu Mielul, care „avea șapte coarne și șapte ochi, care sunt cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu trimise în tot pământul". Ecoul din Zaharia 4,10b este evident." (Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*..., pp. 163-164)

[1239] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 33.

[1240] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, pp. 33-35.

[1241] F. F. BRUCE, „The Spirit in the Apocalypse", în B. LINDARS, S. SMALLEY (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 336-337.

[1242] H. B. SWEET, *The Holy Spirit in the New Testament*, Macmillan, Londra, 1910, p. 98.

Cel mai adesea, termenul *duhuri* este folosit în iudaismul antic pentru a desemna spiritele demonice... [În antagonism cu înșeptita prezență a demonilor, expresia] *cele șapte duhuri* din 1,4 este echivalentă cu *cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu* din 3,1; 4,5; 5,6 și trebuie identificată cu *cei șapte îngeri care stau înaintea lui Dumnezeu* din 8,2. A vedea în cele șapte duhuri cei șapte arhangheli pare a fi interpretarea corectă.[1243]

(3) A treia interpretare majoră înțelege cele șapte duhuri în termenii unui grup de șapte zeități astrale ale Orientului Apropiat antic."

După cum constatăm, tema „duhurilor lui Dumnezeu" se construiește printr-o retorică tot mai complexă la nivelul întregii Apocalipse. La început (1,4), Sf. Ap. Ioan transmite salutări din partea celor șapte duhuri, pentru ca apoi Hristos însuși să confirme că le deține pe acestea (3,1). Apoi se alătură și alte metafore de o incandescență aparte, dând tabloului culori vii și dinamice. Aici integrăm făcliile dinaintea tronului (4,5) și coarnele, respectiv, ochii Mielului înjunghiat care-L înfățișează pe Hristos Însuși (5,6).

Martin Kiddle[1244] consideră că se poate stabili o legătură între numărul acestor duhuri (ale lui Dumnezeu) și mitologia populară a Babilonului și a Persiei. În acest registru, soarele, luna, și cele cinci plante cunoscute reprezentau astrele influente, în jurul cărora s-a clădit o întreagă devoțiune. Pentru a contracara această falsă credință, Hristosul Apocalipsei se revendică El însuși fiind cel care ține cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu.

Considerăm însă că tema „celor șapte duhuri" trebuie citită într-o cheie eclesiologică. Arhimandritul Evsevios Vittis o asociază cu prezența și lucrarea Sfântului Duh în Biserica Sa. Hristos este „Cel care Îl trimite pe Duhul Sfânt în Biserici, ca mângâietor și locțiitor al Său. Duhul va lucra ca persoană dumnezeiască egală Fiului, având o lucrare mântuitoare exercitată prin intermediul Bisericii."[1245] Duhul oferă

[1243] În sprijinul ideii de șapte (ca referire la perfecțiune/plenitudine), autorul amintește și alte exemple precum: cei șapte principi ai Persiei și a Mediei (Ezd 1,14), descriși peste tot ca și cei șapte consilieri ai regelui (Ezd 7,14); cele șapte stele pe care le vede Enoh (1Enoh 21,3-6); cei „șapte sfinți îngeri care ridică rugăciunile sfinților și le înalță înaintea slavei Celui Sfânt", din despre Tobie (Tob 12,15); aluzia – deși neprecizată numeric – pe care arhanghelul Gavriil se identifică recomandă drept „cel ce stă înaintea lui Dumnezeu" (Lc 1,19) și alte ocurențe. (D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 35)

[1244] Martin KIDDLE, *The Revelation of St. John*, Harper & Brothers, New York, 1940, pp. 86,100.

[1245] E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, p. 305. Această lucrare a Duhului se exprimă cel mai bine în antifoanele Bisericii. Autorul menționează câteva dintre ele: „Sfântul Duh a împărăți se cuvine, a sfinți și a mișca făptura; că Dumnezeu este de o ființă cu tatăl și cu Cuvântul"; „Prin Sfântul Duh tot sufletul viază și cu curăție se înalță, se luminează întru Unimea Treimii"; „Prin Sfântul Duh izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura spre rodiri de viață"; „Prin Sfântul Duh toată făptura se înnoiește, întorcându-se la cea dintâi"; „În Sfântul Duh este începutul a toată mântuirea: de suflă peste cineva Acesta, după vrednicie, curând îl ridică din cele de pe pământ, îl întrupează, îl crește și sus îl așază"; „Prin Sfântul Duh este îndumnezeirea tuturor, bunăvoirea, înțelegerea, pacea și

putere și călăuzire Bisericii, iar aceasta devine interfața care-L poartă pe Hristos către lume. Operată de Duhul lui Dumnezeu, această împuternicire de care se bucură Biserica este faptul ce o definește în lume.

„Cele *șapte duhuri* ale lui Dumnezeu constituie o realitate cerească, pe când cele *șapte stele* sunt un simbol al realității cerești” – opinează David E. Aune.[1246] Întâlnite în Scrisoarea către Efes (2.1), cele șapte stele se referă la cele Șapte Biserici din Asia Mică. Este, prin urmare, logic să stabilim un paralelism între acestea și cele șapte duhuri, considerând că textul se referă la aceeași realitate. Cum stelele răspândesc lumina, duhurile poartă spre lume – prin Biserică – intențiile și viziunea Sfântului Duh.

[2] Știu faptele tale, că ai nume că trăiești (ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς), dar ești mort (νεκρός) Priveghează (γρηγορέω) și întărește (στηρίζω) ce a mai rămas și era să moară. Căci n-am găsit faptele tale depline (τὰ ἔργα πεπληρωμένα) înaintea Dumnezeului Meu. Drept aceea, adu-ți aminte cum ai primit (λαμβάνω) și ai auzit (ἀκούω) și păstrează (τηρέω) și te pocăiește. Iar de nu vei priveghea, voi veni ca un fur (κλέπτης), și nu vei ști în care ceas (ὥρα) voi veni asupra ta. Dar ai câțiva oameni în Sardes, care nu și-au mânjit hainele lor (ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν), ci ei vor umbla cu Mine, îmbrăcați în veșminte albe (περιπατήσουσιν μετ’ ἐμοῦ ἐν λευκοῖς), fiindcă sunt vrednici (ἄξιος). (vv. 1b-4);

Scrisoarea continuă cu acel cunoscut „știu” (οἶδά), cu referire directă la faptele Bisericii: σου τὰ ἔργα. Concluzia ce urmează este însă inedită: „ai nume că trăiești, dar ești mort” (ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ). Conceptul de ὄνομα apare frecvent în textul scrisorilor (anterior: 2,3; 2,13; 2,17; posterior: 3,4-5; 3,8; 3,12), cu sensuri diferite: începând de la Numele lui Dumnezeu la numele creștinilor care vor învinge. În această situație însă, Bisericii din Sardes îi mergea numele că trăiește, adică avem de-a face cu o falsă identitate spirituală. Imaginea acestei comunități era neconformă cu realitatea, purtând astfel un nume onorabil de care nu se învrednicea.

Expresia „ești mort” (νεκρὸς εἶ) reprezintă cea mai radicală afirmație rostită în dreptul unei biserici (chiar dacă Biserica din Laodiceea primește o sentință similară). Noul Testament utilizează termenul νεκρός de cele mai multe ori pentru moartea fizică (Mt 8,22; 10,8; 11,5; 14,2; 17,9; 23,27; 27,64; 28,7; Mc 9,9; 12,25; Lc 7,15; 16,30; 24,5; In 2,22; 5,21; 12,1; 21,14; FAp 5,10; 10,41; 13,34; 20,9; 28,6; Rom 1,4; 6,4; 14,9; 1Cor 15,52; Evr 9,17). Sunt și situații în care termenul descrie starea

binecuvântarea”; „În Sfântul Duh este izvorul dumnezeieștilor visterii, din care este înțelepciunea, înțelegerea, frica; Aceluia se cuvine laudă, slavă, cinste și putere”. (E. VITTIS, *Tâlcuiri la Apocalipsă...*, pp. 306-307)

[1246] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 219.

de leșin (Mt 28,4; Mc 9,26), starea de păcat (Lc 15,24; Ef 2,1; 2,5; Col 2,13; Evr 9,14), starea de moarte față de păcat (Rom 7,8; 8,10), starea credinței fără fapte (Iac 2,17; 2,26). În textul Apocalipsei, înaintea acestei utilizări, νεκρός se referă la Hristosul care a fost mort (1,18; 2,8). Celelalte ocurențe fac trimitere la morții care trebuie judecați (11,18), care mor în Domnul (14,13), care au murit după vărsarea primului potir (16,3), care înviază la învierea dintâi (20,5) și care stau în fața judecății (20,12-13).

Este evident că sentința a fost aplicată în situații eclesiologice particulare. Totuși, acestea pot fi extinse și altor situații similare, realitatea morții spirituale fiind una universală.[1247] Teologul anglican N. T. Wright[1248] urmează aceeași direcție, identificând moartea spirituală cu faptele insuficiente și o atitudine laxă în ceea ce privește moralitatea. Cu toate că cei din Sardes „aveau reputația unei comunități vii, ei erau, de fapt, morți. Următoarele versete indică faptul că, deși nu întreaga comunitate căzuse în moarte spirituală (vv. 4-5), majoritatea erau compromiși definitiv. Biserica era creștină doar cu numele, asemenea fiului risipitor pe care tatăl îl numește *acest fiu al meu era mort* (Lc 15,22). Singura ei șansă era pocăința și întoarcerea pentru a-și restaura viața (cf. Ef 5,14)."[1249]

„Deși maladia lor [a celor din Sardes] poate fi înțeleasă ca un anumit fel de necredincioșie, anumite accente din vv. 1-5 indică totuși spre o letargie spirituală particulară ce consta în nemărturisirea propriei credințe înaintea culturii necredincioase."[1250] Sau, în cuvintele lui Athanasie Mitilinaios, „suntem copleșiți de conștiința faptului că poate nu facem păcate grele și arborăm o formă relativă de evlavie și smerenie, dând impresia celor din jurul nostru că viețuim duhovnicește."[1251] Realitatea spirituală tristă a acestei biserici reprezintă, așadar, sindromul de care riscă să se îmbolnăvească orice comunitate.

Sentința lui Hristos este urmată de două îndemnuri complementare: „priveghează" (γρηγορῶν) și „întărește (στήρισον) ce era să moară".[1252] Verbul „a priveghea"

[1247] A se vedea, spre exemplu, Tom S. RAINER, *Autopsy of a Deceased Church. 12 Ways to Keep Yours Alive*, B&H Publishing Group, Nashville, 2014. Autorul folosește situația Bisericii din Sardes drept paradigmă pentru riscul spiritual ce planează asupra oricărei comunități de credință. Argumente desprinse din întreaga Biblie sunt compilate cu măiestrie pentru a demonstra necesitatea vegherii. Decăderea lentă, insesizabilă, reprezintă marele pericol care-l pândește pe credincios atât la nivel individual, cât și la nivel comunitar.

[1248] N. T. WRIGHT, *Revelation for Everyone*, SPCK, Londra, 2011, pp. 28-29.

[1249] Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation*..., p. 110.

[1250] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 492.

[1251] A. MITILINAIOS, *Omilii la cartea Apocalipsei*..., vol. 1, p. 410.

[1252] CB: „trezește-te și întărește-i pe ceilalți, care erau cât pe ce să moară"; NTRC: „fii vigilent! Întărește ce a mai rămas și este gata să moară"; VDCC: „veghează și întărește ce rămâne, care e pe omoarte"; NTR: „trezește-te și întărește cele rămase, care erau pe cale să moară".

(γρηγορέω) este „o extensie figurativă a lui γρηγορέω, care se referă la acțiunea de a sta treaz.”[1253] Această stare de continuă trezire se traduce print-o permanentă alertă a minții, o vigilență căreia nu-i scapă nimic.[1254] Dintre scrisori, cuvântul apare doar aici (vv. 2-3), însă în cartea Apocalipsei mai apare o dată, în 16,15. Cu toate acestea, γρηγορέω este prezent în cuvântările Mântuitorului (Mt 24,42-43; 25,13; 26,38; 26,40-41; Mc 13,34-35; 14,37-38; Lc 12,37), de fiecare dată cu referire la starea de trezvie duhovnicească. În același sens este folosit și în literatura epistolară, mai ales în cea paulină (1Cor 16,13; Col 4,2; 1Tes 5,6; 5,10), dar și petrină (1Pet 5.8). De-a lungul întregului Nou Testament „urmașii lui Hristos sunt îndemnați să fie veghetori și atenți deopotrivă la pericole, cât și la oportunități.”[1255]

Verbul „a întări” (στηρίζω) înseamnă „a ajuta pe cineva să devină puternic în sensul de a avea mai multă fermitate și statornicie în atitudine sau credință.”[1256] În contextul scrisorii, verbul se referă la o revigorare profundă, care duce la stare duhovnicească stabilă și perseverentă. Despre același lucru îi vorbea Mântuitorului Sf. Ap. Petru când îi spunea: „Și tu, oarecând întorcându-te, întărește pe frații tăi” (Lc 22,32). De asemenea, aceeași statornicie o punea și Sf. Ap. Pavel în mintea fraților din Listra, Iconiu și Antiohia (FAp 14,21-22), fapt pentru care „Bisericile se întăreau în credință” (FAp 16,5), înaintând în fiecare zi. Cuvântul στηρίζω apare doar aici în textul Apocalipsei, fiind folosit cu predilecție în Evanghelia Sfântului Luca (9,51; 16,26; 22,32), deși apare și în epistolele pauline (Rom 1,11; 16,25; 1Tes 3,2; 3,13; 2Tes 2,17; 3,3) și în cele generale (Iac 5,8; 1Pet 5,10; 2Pet 1,12).

Creștinii din Sardes trebuiau să întărească „ce a mai rămas și era să moară” (τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν). Adjectivul λοιπός se referă la „partea ce rămâne dintr-un întreg, constituind un rest al acestuia.”[1257] Acesta este urmat de două verbe (μέλλω și ἀποθνῄσκω): primul la imperfect (ἔμελλον), celălalt la aorist (ἀποθανεῖν). Din acestea două se naște expresia ἔμελλον ἀποθανεῖν, unde μέλλω indică „un punct în viitor dar care urmează unui alt eveniment sau este foarte apropiat de acesta”[1258], iar ἀποθνῄσκω se referă la „procesul efectiv al morții.”[1259] Moartea ca act în desfă-

---

[1253] G-ELNT, p. 332. Dintre verbele care descriu acțiunea de „a veghea”, cel mai utilizat în Noul Testament este verbul γρηγορέω (22 de ocurențe). Folosit de Hristos (Mt 24,42; 25,13; 26,40; Mc 13,34-37; 14,34; Lc 12,37) și de Sfinții Apostoli (Pavel: 1Cor 16,13; Col 4,2; 1Tes 5,6; Petru: 1Pet 5,8), acesta este pus de cele mai multe ori în legătură cu Parusia.

[1254] Același cuvânt este folosit și în 1Cor 16,13: „Privegheați (γρηγορέω), stați tari în credință, îmbărbătați-vă, întăriți-vă.”

[1255] C. BROWN, „Guard”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 136.

[1256] G-ELNT, p. 677.

[1257] G-ELNT, p. 614.

[1258] G-ELNT, p. 636.

[1259] G-ELNT, p. 264. „În Noul Testament, *thanatos* (moartea) apare de 120 de ori: în Evangheliі cele mai multe referințe sunt la moartea lui Iisus; în Pavel cele mai multe se referă la moartea omului...

şurare, adică ἀποθνῄσκω, apare doar aici în textul scrisorilor, deși este utilizat de-a lungul cărții Apocalipsa (8,9; 8,11; 9,6; 14,13; 16,3).

Biserica din Sardes avea anumite lucruri bune, doar că acestea erau muribunde, riscând să dispară pentru totdeauna. „Având în vedere că expresia este la plural neutru, putem considera că trebuiau întărite iubirea, credincioșia și slujirea care, după cum afirmă textul, erau în pericol de moarte."[1260] Toate acestea, deși nemenționate explicit în text, reprezintă virtuți care se cereau recuperate, un tezaur apostolic pe care Biserica îl avusese inițial. Riscul pierderii definitive a tuturor acestora era uriaș, fapt care arată situația dezastruoasă a comunității.

La final, propoziția reia conceptul de „faptă" cu care, de altfel, debutase („ştiu faptele tale"). Abia acum, printr-un efect retoric special, Mântuitorul afirmă situația dramatică a Bisericii din Sardes: „căci n-am găsit faptele tale depline înaintea Dumnezeului Meu (οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου).[1261] Aceste fapte bune Hristos le-a căutat înaintea Tatălui: „înaintea Dumnezeului Meu" (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου) – după cum afirmă textul. Avem aici conceptul de ἐνώπιον care „marchează un participant a cărui punct de vedere este relevant la un eveniment."[1262] În textul scrisorilor, ἐνώπιον apare, pe lângă această ocurență, în cazul Pergamului (2,14) și descrie piatra de poticneală pusă *înaintea* fiilor lui Israel și în cazul Filadelfiei (3,8-9), cu referire la ușa deschisă lăsată de Hristos *înaintea* Bisericii Sale.[1263] Dintre toate ocurențele din Apocalipsa, doar aici sunt așezate faptele înaintea lui Dumnezeu, în celelalte situații înaintea Lui fiind: cei 24 de bătrâni (4,10; 5,8); mulțimea răscumpăraților (7,9), îngerii (8,2-4), măslinii (11,4) și morții mari și mici (20,12).

Expresia „n-am găsit faptele tale depline" se referă, potrivit lui David E. Aune, la „metafora juridică de a sta în prezența lui Dumnezeu și de a primi o evaluare finală. Aici εὑρίσκω trimite spre un limbaj juridic, potrivit căruia cineva este găsit vinovat sau inocent, sentință formulată la modul pasiv (FAp 5,39; 23,9; 1Cor 15,15; 2Cor 5,3; 1Pet 1,7; 2Pet 3,14)."[1264] Dumnezeu devine astfel evaluatorul suprem, care observă cu justețe conduita deopotrivă individuală și comunitară a Bisericii Sale.

Termenul ἀποθνῄσκω este folosit de 113 ori în Noul Testament. În Evangheliile sinoptice foarte rar se referă la moartea lui Iisus, dar în Pavel, pe de altă parte, acesta este folosit frecvent în formula confesională: *Hristos a murit pentru păcatele noastre* (1Cor 15,3; Rom 5,8)." (W. SCHMITHALS, „Death", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 435)

1260 Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 312.

1261 CB: „căci n-am găsit faptele tale împlinite înaintea Dumnezeului Meu"; NTRC: „căci n-am găsit desăvârșite faptele tale înaintea Dumnezeului meu".

1262 G-ELNT, p. 799.

1263 Cuvântul ἐνώπιον apare în Apocalipsa în pasaje precum: 4,5-6; 4,10; 5,8; 7,9; 7,11; 7,15; 8,2-4; 9,13; 11,4; 11,16; 12,4; 12,10; 13,12-14; 14,3; 14,10; 15,4; 16,19; 19,20; 20,12.

1264 David E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 220.

Aceste fapte n-au fost găsite „depline”, unde πληρόω se referă la „a face ceva total sau complet.”[1265] În acest sens, cuvântul „apare de șase ori în literatura ioaneică în expresia *ca bucuria voastră/noastră să fie deplină* (In 3,29; 15,11; 16,24; 17,13; 1In 1,4; 2In 12).”[1266] Literal, se referă la a umple un vas, deși cuvântul „este folosit într-un sens extins de împlinire a unei dorințe, ascultare a unei rugăciuni, revărsării mâniei, satisfacerea unei dorințe, îndeplinirea unei obligații sau realizării unei sarcini. Mai are și sensul de a aduce o măsură deplină, o recompensă sau un tribut sau a umple un gol.”[1267] Termen rar folosit în Apocalipsa, πληρόω mai apare doar în 6,11, unde indică numărul deplin al martirilor.[1268]

Potrivit lui Craig R. Koester[1269], Scriptura conține o întreagă teologie a îndeplinirii cu succes a îndatoririlor. Abia atunci faptele sunt depline când acestea reflectă ascultare față de Dumnezeu. În felul acesta Israelul era complet abia când se supunea poruncilor lui Dumnezeu și se opunea practicilor păgâne (Deut 18,13). Comunitatea de la Qumran respecta până la ultimul detaliu prescripțiile legii mozaice, tocmai pentru a-și asigura o conduită ireproșabilă. Primii creștini vorbeau despre slujirea și faptele lor în aceiași termeni (FAp 12,25; 14,26; Rom 15,19). „Apocalipsa cheamă la o deplină fidelitate față de Dumnezeu, Hristos și comunitatea creștină.”[1270]

Atrage atenția apelativul folosit de Fiul în legătură cu Tatăl: „n-am găsit faptele tale depline înaintea *Dumnezeul meu*”. Expresia τοῦ θεοῦ μου se construiește în jurul substantivului θεός folosit la genitiv, la care se adaugă pronumele genitival, persoana I, ἐγώ. Avem aici o situație unică, în care Tatăl este numit de Hristos „Dumnezeu”, tocmai pentru a sublinia autoritatea și suveranitatea. Printr-o retorică neașteptată, Hristos „trece de partea bisericii” privind spre Tatăl în calitate de Dumnezeu suprem și întristându-Se pentru lipsa faptelor în ceea ce privește comunitatea.

O conduită neconformă, neglijentă și compromisă a Bisericii din Sardes atrage după sine îndemnul următor: „adu-ți aminte cum ai primit și ai auzit și păstrează și te pocăiește” (μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον). Propoziția se compune din cinci verbe: μνημονεύω (imperativ), λαμβάνω (indicativ), ἀκούω (indicativ), τηρέω (imperativ) și μετανοέω (imperativ). Primul, μνημονεύω,

[1265] G-ELNT, p. 597.
[1266] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 220.
[1267] R. SCHIPPERS, „Fullness” în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, pp. 733-734.
[1268] În literatura neotestamentară, πληρόω se referă la împlinirea profețiilor (Mt 1,22; 2,15; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54; 27,9; Lc 24,44; In 12,38; FAp 1,16) a Legii (Mt 5,17; Rom 13,8; Gal 5,14), a anumitor îndatoriri (Mt 3,15; FAp 12,25; 14,26; 19,21; Rom 15,19; Col 1,25; 4,17; 2Tes 1,11), a timpului (Lc 1,20; 9,31; 21,24; In 7,8; FAp 7,23; 9,23; 24,27) și a bucuriei (In 3,29; 15,11; 16,24; 17,13; FAp 2,28; 13,52; 2Cor 7,4; Col 2,2; 2Tim 1,4; 1In 1,4; 2In 12).
[1269] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 313.
[1270] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 313.

se referă la o rememorare a începuturilor, a timpului în care Biserica din Sardes își trăise primele zile ale credinței, când fervoarea și puritatea inimii erau atât de elocvente. Este același îndemn pe care-l primește și Biserica din Efes (2,5), căreia Mântuitorul îi cere să-și aducă aminte de unde a căzut și să se întoarcă prin pocăință. Al doilea, λαμβάνω, înseamnă „a primi sau accepta un obiect sau un beneficiu pentru care inițiativa revine dătătorului, dar atenția este concentrată asupra primitorului."[1271] Pe lângă această ocurență, cuvântul este folosit și în alte două scrisori: către Tiatira (2,28) și către Filadelfia (3,11). Al treilea, ἀκούω, este un verb de întărire în raport cu precedentul („ai primit și *ai auzit*"), cu referire la acceptarea Cuvântului și conformarea cu acesta. Folosit des în scrisori, termenul apare în cazul Bisericii din Efes (2,7; 2,11); Pergam (2,17), Tiatira (2,29), Filadelfia (3,13) și Laodiceea (3,20). Al patrulea și al cincilea (τηρέω și μετανοέω) sunt din nou puse într-o legătură logică, transmițând aceeași idee. Avem, pe de o parte, τηρέω care se referă la păzirea tezaurului spiritual precum în cazul Bisericii din Tiatira (2,26) și Filadelfia (3,8; 3,10); de altă parte, avem verbul μετανοέω, adică o schimbare a gândirii și implicit a vieții, la care se face referire și în Scrisoarea către Efes (2,5), Tiatira (2,16; 2,21-22) și Laodiceea (3,19).

În sinteză, avem aici două perechi de concepte care conferă cadrul penitențial al Bisericii din Sardes: primul, „primire-auzire"[1272]; al doilea, „păstrare-pocăință"[1273]. Acestea sunt introduse prin imperativul „adu-ți aminte" (μνημονεύω), primul dintre cele trei verbe ale propoziției. Celelalte două sunt: τηρέω („păstrează") și μετανοέω („pocăiește-te").[1274] Alături de substantivele care le însoțesc, aceste verbe definesc sfatul ferm al lui Hristos: conștientizarea stării de fapt, recuperarea valorilor pierdute și întoarcerea la Dumnezeu. „Comunitățile creștine erau stabile când Evanghelia era auzită și primită în credință (1Cor 11,23; 15,1; 1Tes 2,13; In 17,8). Creștinii din Sardes primiseră o formă a tradiției pe care congregația putea să și-o amintească."[1275] Adevărurile credinței fuseseră înțelese și asumate, astfel încât credincioșii aveau la ce să se întoarcă.

Formularea pozitivă a chemării este urmată de prezentarea ei în formă negativă: „iar de nu vei priveghea, voi veni ca un fur și nu vei ști în care ceas voi veni asupra

---

[1271] G-ELNT, p. 571.

[1272] CB: „cum ai primit și auzit"; NTRC: „cum ai primit și ai ascultat [cuvântul]";

[1273] CB: „păzește [lucrurile acestea] și te convertește"; NTRC: „păstrează-l și convertește-te"; NTR: „păzește și pocăiește-te".

[1274] Paul M. HOSKINS observă și el această trilogie, potrivit căreia Biserica din Sardes trebuie să-și aducă aminte întâi de cele primite, apoi să le țină cu strictețe, pentru ca, în cele din urmă, să se pocăiască. Aici pocăința este văzută ca o continuare logică a bunei amintiri și a bunei atitudini. (Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, pp. 115-116)

[1275] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 313.

ta" (ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ).[1276] Verbul γρηγορέω este utilizat în versetul precedent („priveghează și întărește ce a mai rămas..."), unde apare într-o manieră pozitivă. Antagonismul pe care-l creează textul între *priveghere* și *nepriveghere* are rolul de a trezi mintea creștinilor din Sardes. Într-o manieră pedagogică, Hristos ia în calcul ipoteza unei atitudini greșite, cu urmări imediate pentru membrii comunității.

Pentru verbul „a veni" avem grecescul ἥκω ce indică „o mișcare spre sau sosirea într-un anumit punct"[1277], prin urmare un gest hotărât și precis. După cum observă David E. Aune[1278], ἥκω implică o venire întru judecată, având astfel o conotație negativă (2,5; 3,3), spre deosebire de întoarcerea lui Hristos (Parousia) care apare întotdeauna într-o lumină pozitivă (2,25; 3,11). Cu toate acestea, cum subliniază Paul M. Hoskins[1279], mesajul transmis de Hristos Bisericii din Sardes este asemănător cu cel rostit de Mântuitorul în Matei 24,42-44.[1280] Furul din pilda sugerată vine într-un mod cu totul neașteptat, fapt pentru care stăpânul casei ar trebui să fie într-o permanentă alertă. Alte texte ce sugerează iminența revenirii lui Hristos le găsim deopotrivă în epistolele Sf. Ap. Pavel (1Tes 5,2), cât și în ale Sf. Ap. Petru (2Pet 3,10).

Substantivul κλέπτης apare doar aici în textul scrisorilor (și încă o dată în Apocalipsa: 16,15). Prezent totuși în Sfintele Evanghelii (Mt 6,19-20; 24,43; Lc 12,33; 12,39; In 10,1; 10,8; 12,6) și în Sfintele Epistole (1Cor 6,10; 1Tes 5,2; 5,4; 1Pet 4,15; 2Pet 3,10), termenul sugerează ideea unei vizite iminente, atunci când gazda se află într-o anume letargie sau confort aparent. Continuarea propoziției confirmă această stare de fapt: „și nu vei ști în care ceas voi veni asupra ta" (καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ). Pentru verbul „a ști" textul folosește γινώσκω care înseamnă „a poseda informații despre"[1281], indicând spre o cunoaștere de natură superioară, care depășește realitatea măruntă a vieții.

Biserica din Sardes nu cunoaște „ceasul" în care va veni Hristos Aici avem grecescul ὥρα, adică „a douăsprezecea parte dintr-o zi"[1282], pornind de la premisa că evreii numărau doar douăsprezece ore într-o zi. Deși termenul este folosit abundent

[1276] CB: „dacă nu vei stea treaz, voi veni ca un hoț; și nici nu vei ști în care ceas voi veni asupra ta"; NTRC: „dacă nu vei veghea, voi veni ca un hoț și nu vei ști la ce oră voi da peste tine"; VBA: „dacă nu vei priveghea, Eu voi veni ca un fur și tu nu vei ști în care ceas voi veni asupră-ți"; NTR: „dacă însă nu te trezești, voi veni ca un hoț și nicidecum nu vei ști la ce oră voi veni la tine".

[1277] G-ELNT, p. 192.

[1278] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 221.

[1279] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation...*, p. 116.

[1280] Aceeași legătură este sugerată și de alți exegeți, precum: David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 221; G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 494; Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 313; Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, pp. 111-112.

[1281] G-ELNT, p. 333.

[1282] G-ELNT, p. 652.

atât de Mântuitorul cât și de Sfinții Apostoli, în textul scrisorilor apare doar de două ori: aici și în Scrisoarea către Filadelfia (3,10).[1283] „Hoțul atacă în mod obișnuit noaptea, dar nici ziua nu este exclusă (Iov 24,14). Apocalipsa nu menționează noaptea sau ziua, lăsând deschisă doar perspectiva Hristosului care poate veni în orice vreme."[1284] Caracterul particular al acestui ceas se manifestă prin această venire „asupra ta", unde verbul ἐπί „marchează o opoziție într-un context juridic sau cvasi-juridic."[1285] O anumită parte a exegezei sugerează o legătură între acest avertisment radical și două momente din istoria cetății Sardes. Primul, petrecut în anul 546 î.Hr., când perșii au luat prin surprindere gărzile ce păzeau citadela pricinuindu-le o înfrângere dramatică. Al doilea episod, petrecut în condiții similare, a avut loc odată cu invazia lui Antiohus III, în anul 214 î.Hr. Dacă Hristos a avut în vedere aceste detalii, atunci „scopul analogiei era ca biserica să nu se creadă prea în siguranță, ci să vegheze necontenit pentru a nu fi surprinsă de Hristos."[1286]

În lumina celor de mai sus, „judecata care va veni asupra Bisericii din Sardes va avea același caracter fulgerător, neașteptat și irevocabil ca revenirea lui Hristos."[1287] Rămâne însă o dilemă dacă Hristos se referă aici la judecata prilejuită de Parousie, adică cea universală, sau la judecata particulară, adică la o venire tainică a Sa în ceea ce-i privește pe creștinii din Sardes.[1288] Trebuie reținut caracterul intransigent al afirmației lui Hristos, care conștientizează biserica de pericolul spiritual în care se află și cheamă la o schimbare radicală.

Pe fondul acesta se inserează și ultima mențiune a fragmentului: „dar ai câțiva oameni în Sardes, care nu și-au mânjit hainele lor" (ἀλλ' ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν).[1289] Remarcăm adjectivul ὀλίγος, pe care l-am mai întâlnit și în Scrisoarea către Pergam (2,14), însă acolo desemna o categorie de eretici: „care țin învățătura lui Balaam". Pentru „oameni", textul folosește substantivul ὄνομα, iar expresia ar putea fi tradusă, în acest caz, prin: „ai câteva nume...".[1290] Scrisoarea către Sardes utilizează ὄνομα de trei ori, de fiecare dată într-o

---

[1283] Alte ocurențe ale termenului în Apocalipsa sunt: 9,15; 11,13; 14,7; 14,15; 17,12; 18,10; 18,17; 18,19.

[1284] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 313.

[1285] G-ELNT, p. 801.

[1286] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., p. 313.

[1287] John F. WALVOORD, *Apocalipsa*..., p. 80.

[1288] Această dilemă este bine exprimată în: G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., pp. 494-495.

[1289] CB: „ci ai câteva nume în Sardes care nu și-au murdărit veșmintele"; VBA: „dar ai în Sardes câteva nume, oameni care nu și-au întinat veșmintele"; NTRC: „ai însă în Sardes câteva persoane care nu și-au pătat hainele"; VDC: „totuși ai în Sardes câteva nume care nu și-au mânjit hainele"; NTR: „ai totuși în Sardes câteva nume care nu și-au pângărit hainele".

[1290] Conceptul de „nume", pentru a-L desemna pe Dumnezeu sau pe oameni, este recurent în scrisori: Efes (2,3); Pergam (2,17); Sardes (3,1; 3,4-5); Filadelfia (3,8; 3,12).

semantică particulară: prima descrie reputația comunității (3,1); a doua minoritatea necompromisă (3,4) și a treia consemnarea numelor biruitorilor în cartea vieții (3,5).

Așadar, ὀλίγος desemnează o minoritate de credincioși („nume”) care „nu și-au mânjit hainele lor” (οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν).[1291] Rădăcina verbului „a (se) mânji” este μολυνω și mai apare o singură dată în cartea Apocalipsei: „aceștia sunt care nu s-au întinat cu femei, căci sunt feciorelnici” (14,4). Celelalte două ocurențe neotestamentare au aceeași conotație de necurăție sufletească: „unii... mănâncă din cărnuri jertfite idolilor și conștiința lor fiind slabă, se întinează” (1Cor 8,7); „...să ne curățim pe noi de toată întinăciunea trupului și a duhului...” (2Cor 7,1). Toate cele patru pasaje trimit spre conceptul de necurăție voită, acel amestec cu lumea și cu lucrurile ei. La polul opus, curăția înseamnă evitarea compromisului în viața de credință, fapt care conferă o bună mărturie față de cei din jur. Urmând argumentația lui G. K. Beale[1292], putem asocia întinarea de aici cu noțiunea de idolatrie, datorită faptului că μολυνω se folosește în pasajele paralele în acest context (Apoc 14,4-9).

Pentru noțiunea de „haină” avem substantivul ἱμάτιον care desemnează „orice tip de îmbrăcăminte”[1293], fiind utilizat de obicei în sens propriu de-a lungul Noului Testament (ex.: Mt 5,40; 9,16; 9,20-21; 14,36; 17,2; 21,7-8; 24,18; 26,65; 27,31; FAp 7,58; 9,39; 12,8; 14,14; 16,22; Iac 5,2; 1Pet 3,3. „Este folosit de 60 de ori în Noul Testament, 41 de ocurențe fiind în Evanghelii... Cuvântul este folosit și în sens figurativ sau parabolic în Marcu 2,21 (text paralel: Evr 1,11, citare din Ps 102,25) unde ἱμάτιον este văzut ca parabolă a înveșmântării universului. Potrivit parabolei din Marcu 2, aici avem o înnoire a hainelor și înlocuirea celor vechi... Veșmântul este inclusiv un simbol al neprihănirii promise de Dumnezeu (Mt 22,11). Astfel, în parabola nunții, ἱμάτιον este haina de nuntă, adică o metaforă pentru iertare și promisiunea neprihănirii (cf. Is 61,10). A fi îmbrăcat cu această haină simbolizează apartenența la comunitatea celor răscumpărați. În Apocalipsa, această îmbrăcăminte eshatologică ia forma veșmintelor albe, strălucitoare.”[1294] Ultima carte a Noului Testament folosește substantivul ἱμάτιον cu sens figurat, pentru a descrie puritatea oamenilor (3,18; 16,15), a celor 24 de bătrâni (4,4) și a lui Hristos însuși (19,13; 19,16).

David E. Aune[1295] observă o legătură între aceste haine curate ale celor din Sardes și veșmintele pe care le purta preotul Iosua, în viziunea profetului Zaharia (3,1-5).

[1291] Cartea Proverbelor furnizează un întreg material despre „numele cel bun”, adică despre calitatea anumitor oameni de-a avea o conduită ireproșabilă. Faptul acesta reprezintă o binecuvântare în sine, dar și beneficii ulterioare unice (22,1; 25.10; 27,21).

[1292] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 495.

[1293] G-ELNT, p. 72.

[1294] H. WEIGELT, „Clothe/Cold”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament*..., vol. 1, p. 317.

[1295] David E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 222.

Scena descrie starea inițială a lui Iosua, adică hainele sale murdare; iar apoi îmbrăcarea lui în „veșmânt de prăznuire", schimbare ce are loc înaintea îngerului. Prezența angelică este de remarcat atât în textul veterotestamentar, cât și în cel apocaliptic: Hristos vorbește, de fapt, cu îngerul Bisericii din Sardes. Inclusiv această analogie confirmă faptul că, în Scrisoarea către Sardes, „hainele denotă condiția persoanei și întinarea ei are legătură cu păcatul."[1296]

Menționarea celor neîntinați din Sardes este însoțită și de o promisiune imediată din partea lui Hristos: „ei vor umbla cu Mine îmbrăcați în veșminte albe, fiindcă sunt vrednici" (περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν).[1297] Expresia descrie o acțiune („vor umbla"), o însoțire („cu Mine"), o descriere („în veșminte albe") și o mărturie („fiindcă sunt vrednici").

Verbul περιπατέω înseamnă „a merge de-a lungul sau în jurul"[1298], fiind asociat în scrisori în primul rând cu gestul lui Hristos de-a umbla prin mijlocul celor Șapte Biserici (2,1). Diferența între aceste două ocurențe este dată de persoana care face acțiunea. Dacă în cazul precedent (Efes) era Hristos însuși, aici oamenii – mai exact cei credincioși – vor umbla în compania Domnului, bucurându-se de acest privilegiu unic. Următoarele două ocurențe din Apocalipsa (9,20 și 16,15) indică fie imposibilitatea umblării (văzută ca o pedeapsă), fie o umblare neconformă (văzută ca o consecință a păcatului). Abia în finalul cărții se reia perspectiva pozitivă a acțiunii: „neamurile vor umbla în lumina ei [a cetății Noului Ierusalim], iar împărații pământului vor aduce la ea mărirea lor" (21,24).

Această umblare cu Hristos este asociată de David E. Aune[1299] cu cei 144.000 ce-L însoțesc pe Miel oriunde se duce (Apoc 14,4), într-o relație apropiată și onorantă. Precedente neotestamentare ale acestei imagini pot fi observate în epistolele pauline: 1Tes 2,12 (umblarea înaintea Domnului), Ef 4,1 (umblarea cu vrednicie) sau Col 1,10 (umblarea întru Domnul). Imaginea veterotestamentară este, pe de o parte, mișcarea/umblarea lui Dumnezeu prin Eden (Fac 3,8) și, pe de altă parte, umblarea lui Enoh cu Dumnezeu (Fac 5,22; 6,9). Credincioșii din Sardes vor avea parte de acest mare privilegiu, de a-L însoți pe Hristos ca într-o defilare a învingătorilor, ocazie pe care aceștia o savurează din plin.

1296 Craig R. KOESTEr, *Revelation...*, p. 314.

1297 CB: „vor umbla cu Mine, în straie albe, pentru că sunt vrednici"; VDC: „ei vor umbla împreună cu Mine, îmbrăcați în alb, fiindcă sunt vrednici"; NTRC: „vor umbla cu mine în haine albe căci sunt vrednici"; VBA: „ele vor umbla cu Mine în alb, căci vrednice sunt"; NTR: „ei vor umbla cu Mine îmbrăcați în alb, pentru că sunt vrednici".

1298 G-ELNT, p. 208.

1299 David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 222.

Dar nu vor umbla oricum cu Hristos, ci „îmbrăcați în veșminte albe” (μετ ἐμοῦ ἐν λευκοῖς). Deși în textul grecesc nu avem substantivul ἱμάτιον, acesta este subînțeles și adăugat la λευκός, pentru a asigura traducerii o anumită fluență și consistență. Accentul cade însă pe λευκός, adjectiv pe care l-am mai întâlnit deja în cazul Bisericii din Pergam (2,14), cu referire la pietricica cea albă. În cazul acesta veșmintele sunt albe, strălucitoare, imaculat, acestea fiind o recompensă a păstrării curăției sufletești într-o lume a compromisului.

Potrivit lui Craig R. KOESTER[1300], însemnătatea hainelor albe este întreită: „(1) *Puritatea*. Hainele albe se opun celor pătate, care aici înseamnă întinate cu păcat (Apoc 3,4). Mulțimea în 7,13-14 este îmbrăcată în robe ce-au fost albite în sângele Mielului. Aceia care intră în Noul Ierusalim și-au spălat hainele, pentru că afară sunt cei necurați (21,27; 22,14-15). Armatele cerești purtau și ele veșminte de vison alb (19,14). Practicile religioase greco-romane asociau, de asemenea, albul cu puritatea. (2) *Sfințenia*. Sfințenia se referă întotdeauna la ceva curat și pus deoparte pentru slujirea lui Dumnezeu. Doar aceia care au hainele curate pot spune că umblă cu Hristos. Precum Hristos este sfânt, aceia care sunt cu El trebuie să fie sfinți (Apoc 3,7). Acest înțeles este evident în viziunile în care închinătorii îmbrăcați în alb stau înaintea tronului lui Dumnezeu, care este sfânt (4,4; 7,9). Ființele cerești sunt descrise îmbrăcate în alb (Dan 7,9; Mt 17,2; In 20,12; FAp 1,10). Participanții la riturile religioase greco-romane din orașele Asiei Mici erau îmbrăcați de obicei în alb, fiind culoarea cea mai apropiată de zei. (3) *Onoarea*. Onoarea este o valoare pozitivă pe care oamenii o primeau unii de la alții. Aici, cei în alb sunt respectați și aclamați ca învingători, ambele având conotații onorante (Apoc 3,4-5; 4,11; 5,12). Veșmintele albe pe care oamenii le-au primit de la Hristos le acoperă rușinea și le oferă demnitate (3,18; 16,15). Martirilor care strigau pentru dreptate li s-au dat haine albe ca și recompensă divină (6,11)... Hainele albe nu puteau niciodată reprezenta moarte și suferință, ci, așa cum relatează Apocalipsa, viață și sărbătoare.”

Aceste trei sensuri – *puritatea, sfințenia, onoarea* – ilustrează privilegiul pe care Hristos îl face Bisericii din Sardes. În condițiile în care exista o minoritate de credincioși care nu s-au compromis cu păgânismul vremii, păstrându-și curăție morală și dogmatică, atunci este normal ca răsplătirea lor să fie exprimată prin purtarea hainelor strălucitoare. Precum în cazul pietricelei albe din Scrisoarea către Pergam (2,17) și aici sensul cuvântului λευκός trimite, dincolo de conotația cromatică, spre ideea de strălucire sau expresivitate.[1301] „Hainele albe simbolizează un statut întot-

---

[1300] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 314.

[1301] În aceeași idee să remarcăm utilizarea lui λευκός în cazul holdelor coapte spre care indică Iisus în dialogul cu ucenicii (In 4,35).

deauna pozitiv, orientat spre conceptul de puritate rituală și morală. Mesagerii cerești sunt frecvent descriși ca îmbrăcați în haine albe (2Mac 11,8; Mt 28,3; In 20,12; FAp 1,10; Apoc 4,4; 19,14)... Preoții în lumea antică sunt adesea înveșmântați în alb... În primul secol, mortul era înfășurat în alb la iudei, o practică descoperită și în lumea greco-romană și probabil legată de ideea de curăție și favorabilă judecată la sfârșitul vremurilor."[1302] Precum hainele Mântuitorului străluceau la Schimbarea la Față (Mc 9,2), cele ale biruitorilor vor străluci la fel.

Motivația acestei înveșmântări și însoțiri este rostită la finalul propoziției: „fiindcă sunt vrednici" (ὅτι ἄξιοί εἰσιν). Din punct de vedere teologic, afirmația aceasta este surpriza prin excelență. „Oriunde în Apocalipsa, noțiunea de vrednicie este atribuită numai lui Dumnezeu și lui Hristos."[1303] De menționat în special capitolul 5 al cărții, care descrie într-o manieră dramatică vrednicia Mielului și întreaga atmosferă ce acompaniază gesturile Lui (vv. 2,4,9,12). Verbul ἄξιος apare doar aici în textul scrisorilor și înseamnă „a avea parte de o apreciere superioară comparabilă cu un merit sau o valoare [intrinsecă]."[1304] Noțiunea se află „într-un contrast radical cu conceptul iudaic de merit"[1305] (așa cum reiese în mod plastic din Pilda fiului risipitor – Lc 15,19). În textele neotestamentare, ἄξιος este asociat cu idei precum: rodirea spirituală (Mt 3,8; Lc 3,8; FAp 26,20), slujirea (Mt 10,10-11; Lc 10,7; 1Tim 5,18), receptivitatea (Mt 10,13), iubirea (Mt 10,37-38), disponibilitatea (Mt 22,8), ascultarea (Lc 15,19).

Vrednicia celor din Sardes este „probabil legată de faptul că au suferit din cauza mărturiei lor"[1306], fapt evident și în argumentarea vredniciei lui Iisus: suferința Sa pe cruce i-a conferit vrednicia de-a deschide cartea (Apoc 5,9). Fiindcă s-au pus deoparte printr-o trăire sinceră și curată, aceștia vor avea un destin aparte. Ei nu vor împărtăși aceeași soartă cu ereticii – care se vor afla în afara prezenței lui Dumnezeu – ci, dimpotrivă, vor fi sortiți unei apropieri cu totul privilegiate de Domnul lor, pe care L-au slujit cu atâta abnegație.

[3] Cel ce biruiește va fi astfel îmbrăcat în veșminte alte și nu voi șterge (ἐξαλείφω) deloc numele lui din cartea vieții (τῆς βίβλου τῆς ζωῆς) și voi mărturisi (ὁμολογέω) numele lui înaintea Părintelui Meu (τοῦ πατρός μου) și înaintea îngerilor Lui. (v. 5)

Descrierea biruitorului are, în toate scrisorile, un scop pedagogic: „cartea Apocalipsei își invită cititorii să contemple victoria lui Hristos în istoria umană. În semnele

[1302] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 223.
[1303] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 222. Celelalte ocurențe din Apocalipsa sunt: 4,11; 5,2; 5,3; 5,9; 5,12; 16,6.
[1304] G-ELNT, p. 621.
[1305] E. Tiedtke, „Right", Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 348.
[1306] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 496.

timpului, creștinii trebuie să observe indicii concrete despre prezența și influența personală a lui Hristos."[1307] Actuala promisiune este compusă din trei elemente: (1) Făgăduința înveșmântării în alb; (2) Înscrierea în cartea vieții; și (3) Mărturisirea numelui înaintea Tatălui și a îngerilor.

În primul rând, biruitorul „va fi astfel îmbrăcat în veșminte albe" (οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς). Verbul περιβάλλω înseamnă „a înveșmânta cu sensul de a împodobi forma exterioară a ceva"[1308], fiind folosit frecvent în Apocalipsa. În scrisori, pe lângă această ocurență, îl mai găsim în mesajul către Laodiceea (3,18), iar în restul cărții în pasaje precum: 4,4; 7,9; 7,13; 10,1; 11,3; 12,1; 17,4; 18,16; 19,8; 19,13. Biruitorul va fi îmbrăcat cu „veșminte albe" (ἱματίοις λευκοῖς), unde substantivul ἱμάτιον descrie o îmbrăcăminte obișnuită ce capătă însă un plus de valoare prin culoarea albă.[1309] Adjectivul λευκός este folosit cu precădere în cartea Apocalipsei, iar în textul scrisorilor apare în cazul Pergamului (2,17) unde este vorba de pietricica cea albă și în cazul Laodiceii (3,18). Ca expresie, ἱματίοις λευκοῖς, o avem doar în Scrisoarea către Laodiceea, unde Hristos sfătuiește biserica să cumpere de la El „veșminte albe" (3,18).

În al doilea rând, Hristos afirmă în dreptul biruitorului: „nu voi șterge numele lui din cartea vieții" (οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς). Verbul ἐξαλείφω este „o extensie figurativă a lui ἐξαλείφω, care înseamnă *a șterge, a elimina* [și] se referă la a anula prin obliterație orice evidență."[1310] Noul Testament îl folosește pentru a descrie ștergerea păcatelor (FAp 3,19), a legilor (Col 2,14) și a lacrimilor (Apoc 7,17; 21,4). Doar în Scrisoarea către Sardes ἐξαλείφω se folosește într-o manieră negativă: Domnul nu va șterge numele acestora din cartea vieții. Expresia τῆς βίβλου τῆς ζωῆς se formează prin alăturarea substantivelor βίβλος și ζωή, ambele formulate la genitiv. Noțiunea de βίβλος se referă la „conținutul unei cărți; carte"[1311] și apare doar aici în textul scrisorilor. Cea de ζωή înseamnă „a fi viu, a trăi, viață"[1312] și este asociată deja, potrivit Scrisorii către Efes, cu „pomul" și „cununa vieții" (2,7; 2,10).[1313]

[1307] G. O'COLLINS, *Christology...*, p. 348.

[1308] G-ELNT, p. 524.

[1309] „Mesagerii cerești sunt de obicei descriși înveșmântați în alb (2Mac 11,8; Mt 28,3; In 20,12; FAp 1,10; Apoc 4,4; 19,14), iar în Daniel 7,9 Dumnezeu însuși este descris ca fiind îmbrăcat în alb (de asemenea, zeitățile lumii greco-romane se îmbrăcau întotdeauna în alb). Preoții în lumea antică erau adesea îmbrăcați în alt (Ieș 28,4; Lev 16,4)... În primul secol, morții erau îmbrăcați în alt în iudaism, o practică ce-o descoperim și în lumea greco-romană, fiind probabil legată de răsplătirea pe care o așteptau la judecata de apoi." (David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 223)

[1310] G-ELNT, p. 159.

[1311] G-ELNT, p. 394.

[1312] G-ELNT, p. 260.

[1313] Pentru detalii exegetice despre ζωή vezi: *infra*....

Expresia τῆς βίβλου τῆς ζωῆς apare înainte de Scrisoarea către Sardes, în alte câteva locuri din Noul Testament. G. K. Beale[1314] propune trei ocurențe ce constituie baza ideatică pentru utilizările din Apocalipsa. Prima se găsește în Epistola către Filipeni, unde Sf. Ap. Pavel îndemna: „te rog și pe tine, credinciosule Sizig, ajută-ele lor, ca pe unele care au luptat pentru Evanghelie, împreună cu mine și cu Clement și cu ceilalți împreună-lucrători cu mine, ale căror nume sunt scrise în cartea vieții" (4,3). Contextul este cel al bunei conviețuiri frățești, în special armonizarea relațiilor dintre Evodia și Sintihi. Sizig este rugat să contribuie la împăcarea acestora, intrând astfel cu toții în comunitatea celor scriși în „cartea vieții".[1315] A doua se referă la afirmația lui Iisus făcută ucenicilor: „nu vă bucurați de acestea, că duhurile vi se pleacă, ci vă bucurați că numele voastre sunt scrise în ceruri" (Lc 10,20). Deși nu apare noțiunea de „carte", ideea rămâne aceeași: numele ucenicilor erau scrise în cer, iar această bucurie trebuia să fie primordială (chiar în comparație cu încântarea slujirii).[1316] A treia ocurență este din Epistola către Evrei și descrie „Biserica celor întâi-născuți, care sunt scriși în ceruri..." (12,23). Autorul epistolei realizează o antiteză ilustră între legământul veterotestamentar și cel neotestamentar, arătând superioritatea acestuia din urmă, inclusiv prin scrierea numelui nostru în ceruri.[1317]

Armonizând expresia cu întregul Scripturii, David E. Aune[1318] consideră că avem o aluzie la mijlocirea lui Moise pentru Israel: „Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-l; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!" (Ieș 32,32). De asemenea, aceasta poate fi pusă în legătură și cu o altă referință din cartea Psalmilor, unde David rostește în dreptul celor răi: „șterși să fie din cartea celor vii și cu cei drepți să nu se scrie" (68,32). În contextul cultural al Vechiului Testament, conceptul de *carte a vieții* se referă la cei care, în urma unei calami-tăți/crize/drame, au rămas în viață (Ieș 32,32-33; Is 4,3-4). Literatura apocaliptică

[1314] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 500.
[1315] Pentru detalii exegetice vezi: Gordon D. FEE, *Philippians*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, pp. 170-171; John Paul HEIL, *Philippians. Let us Rejoice in Being Conformed to Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, pp. 142-150; Paul A. HOLLOWAY, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 146-148.
[1316] Pentru detalii exegetice vezi: Léopold SABOURIN, *Evanghelia lui Luca. Introducere și comentariu*, trad. Lucian-Iulian Diac, Sapientia, Iași, 2015, pp. 241-242; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1997, pp. 417-420; Shellard, *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context*, Sheffield Academic Press, London, 2002, pp. 94-96; Fred B. CRADDOCK, *Luke*, John Knox Press, Louisville, 1990, pp. 172-173.
[1317] Pentru detalii exegetice vezi: Donald GUTHRIE, *Evrei*, Scriptum, Oradea, 2011, pp. 274-275; John Paul HEIL, *Hebrews. Chiastic Structures and Audience Response*, The Catholic Biblical Association, Washington, 2010, p. 381; Edgar MCKNIGHT & Christopher CHURCH, *Hebrews-James*, Smyth & Helwys Publishing, Macon, 2004, pp. 296-300; Arnold G. FRUCHTENBAUM, *Hebrews, James, 1 & 2 Peter, Jude*, Ariel Ministries, San Antonio, 2005, pp. 181-182.
[1318] David E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 223.

iudaică – precum *1 Enoh* și *Urcarea la Cer a lui Isaia* – urmează aceeași semantică. Omul neprihănit supraviețuiește tuturor vicisitudinilor, în vreme ce omul rău este pedepsit. Loren T. Stuckenbruck[1319] pune expresia în legătură și cu una dintre cele 18 binecuvântări iudaice *Șmone Esre*[1320]. Este vorba de *Binecuvântarea împotriva ereticilor* („Birkat Ha-Minim"), a douăsprezecea binecuvântare a *Amidei*[1321], care datează din perioada elenistică și este formulată astfel: „Să fie scoși din cartea vieții și să nu fie scriși împreună cu cei drepți."[1322]

În contrast cu celelalte cărți ale Noului Testament, „Apocalipsa conține o bibliotecă veritabilă de cărți cerești. Datorită acestui vocabular al cărților și al scrierii, Apocalipsa este comparabilă doar cu *Cartea Jubileelor*."[1323] Astfel, „cartea vieții" este menționată de încă cinci ori în Apocalipsa (13,8; 17,8; 20,12; 20,15; 21,27). Prin urmare, cei scriși în carte nu se închină fiarei (13,8; 17,8); soarta celor nescriși este în iezerul de foc (20,15), în vreme ce al celorlalți în Noul Ierusalim (21,27). Frecventa utilizare „demonstrează că autorul Apocalipsei și-a revizuit înțelegerea motivului cărții vieții în lumina propriei hristologii."[1324] Apartenența la viața lui Hristos încă din timpul viețuirii pământești este continuată în realitatea eshatologică, fără nicio întrerupere sau fisură.

Promisiunea de păstrare a numelui în „cartea vieții" se încheie printr-o altă afirmație a lui Hristos: „voi mărturisi numele lui înaintea Părintelui Meu și înaintea îngerilor Lui" (ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ). Verbul ὁμολογέω apare doar aici în cartea Apocalipsa și înseamnă

1319 L. T. STUCKENBRUCK, „Revelation", în J. D. G. DUNN & J. W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, p. 1543.

1320 Reprezintă *Cele optsprezece binecuvântări*, așa cum au fost cunoscute inițial în tradiția iudaică, deși de-a lungul timpului a mai fost adăugată a nouăsprezecea. (Pentru detalii vezi: G. WIGODER, (coord.), *Enciclopedia iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, ediția a II-a, Hasefer, București, 2016, p. 44)

1321 „Rugăciunea prin excelență... element central al tuturor invocărilor, care se recită stând în picioare, cu tălpile apropiate. La modul ideal, se spune în prezența unui *minian*, dar recitarea ei este obligatorie, indiferent dacă există sau nu cvorumul necesar. Potrivit tradiției rabinice, rostirea de trei ori pe zi a *Amidei* s-a instituit spre a înlocui jertfele care se aduceau odinioară zilnic la Templu... Amida este alcătuită din trei binecuvântări preliminare, intitulate laolaltă *Șvah* („slăvește!"), o parte de mijloc, care diferă în funcție d e contextul oficierii, și trei binecuvântări finale, denumite *Hadaa* („mulțumiri"). (G. WIGODER, (coord.), *Enciclopedia iudaismului*..., p. 44.)

1322 Circulând secole la rând într-o formă orală, această enunțul acestei binecuvântări a suferit adesea modificări. O altă variantă ar fi: „Pentru apostații care au respins Tora, să nu fie scăpare și fie ca nazarinenii și ereticii să piară numaidecât. Fie ca toți dușmanii poporului Tău, casa lui Israel, să fie îndepărtați pe dată. Fie ca să nimicești, să zdrobești și să smerești împărăția trufiei cât mai curând, în timpul zilelor noastre. Binecuvânta fii Tu, Doamne, care-i zdrobești pe dușmanii săi și-l smerești pe cel trufaș." (G. WIGODER (coord.), *Enciclopedia iudaismului*..., p. 119)

1323 Leslie BAYNES, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses (200 BCE – 200 CE)*, Brill, Leiden, 2012, p. 144.

1324 Leslie BAYNES, *The Heavenly Book*..., p. 148.

„a exprima în mod deschis loialitatea față de un adevăr sau o persoană."[1325] Noul Testament folosește termenul pentru a descrie sentința lui Hristos la judecata de apoi (Mt 7,23; Lc 12,8) sau mărturia pe care El o depune în favoarea celui care-L mărturisește pe pământ (Mt 10,32). De asemenea, descrie și anumite gesturi ale oamenilor: promisiunea lui Irod – Mt 14,7; mărturia lui Ioan – In 1,20; mărturisirea despre Isus – In 9,22; FAp 12,42; 24,14; Rom 10,9-10; Evr 13,15; 1In 2,23; 4,2-3; 4,15; 2In 7; mărturisirea învierii – FAp 23,8; mărturia credinței – 1Tim 6,12; Evr 11,13; mărturisirea păcatelor – 1In 1,9.

Dintre ocurențele de mai sus, potrivit lui L. T. Stuckenbruck,[1326] două au legătură cu afirmația lui Hristos: (1) *Mt 10,32*: „Oricine va mărturisi (ὁμολογέω) pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi (ὁμολογέω) și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri"[1327]; (2) *Lc 12,8*: „Și zic vouă: Oricine va mărturisi (ὁμολογέω) pentru Mine înaintea oamenilor, și Fiul Omului va mărturisi (ὁμολογέω) pentru el înaintea îngerilor lui Dumnezeu."[1328] Astfel, și în scrisoare, Hristos urmează aceeași ordine pe care o întâlnim în aceste două pasaje: biruitorul este mărturisit înaintea *Tatălui* (ἐνώπιον τοῦ πατρός μου), dar și înaintea *îngerilor* (ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ). Conjuncția conectivă καί nu stabilește o succesiune, această prezentare având loc simultan. Noțiunea de πατήρ descrie, în Noul Testament, atât pe Dumnezeu, cât și tatăl pământesc sau un arhetip. Din punct de vedere lingvistic, cuvântul este „o transliterare grecească a termenului aramaic ce-l descrie pe tata, [folosit inclusiv pentru Dumnezeu care] combină autoritatea supranaturală și grija pentru ai Săi."[1329] În scrisori acesta apare de trei ori și se referă întotdeauna la Dumnezeu-Tatăl. În Scrisoarea către Tiatira, Tatăl oferă putere Fiului (2,27), în cea către Sardes Fiul îi

[1325] G-ELNT, p. 418.

[1326] L. T. STUCKENBRUCK, „Revelation", în J. D. G. DUNN, & J. W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary...*, p. 1543.

[1327] Pasajul matean face parte dintr-o secțiune mai largă ce descrie răspunsurile (active sau pasive) față de mesajul lui Iisus. Ucenicia este plasată în orizontul judecății de apoi, o temă la care se va reveni și în finalul evangheliei (25,31-46). Mărturisirea credinciosului vrednic și curajos înaintea Tatălui devine astfel recompensa supremă. Pentru detalii exegetice vezi: Margaret DAVIES, *Matthew*, ediția a II-a, Sheffield University Press, Sheffield, 2009, pp. 90-91; Leslie J. FRANCIS & Peter ATKINS, *Exploring Matthew's Gospel*, Morehouse, London, 2001, pp. 81-86; David E. GARLAND, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys Publishing, Macon, 2001, pp. 116-117; Stanley HAUERWAS, *Matthew*, Baker Publishing Press, Grand Rapids, 2006, pp. 108-110; Curtis MITCH & Edward SRI, *The Gospel of Matthew*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2010, pp. 146-147; David L. TURNER, *Matthew*, Baker Publishing Group, 2008, p. 280.

[1328] Pasajul lucanic înlocuiește expresia „înaintea Tatălui" cu „înaintea îngerilor lui Dumnezeu". Aici Mântuitorul promite că-i va mărturisi pe mărturisitori înaintea ființelor angelice, o referire amplă și înălțătoare a realității cerești.

[1329] G-ELNT, p. 139.

prezintă pe biruitori înaintea Tatălui (3,5), iar în cea către Laodiceea Fiul șade pe scaunul de domnie a Tatălui (3,21).[1330]

Mărturisirea se face atât înaintea Tatălui, cât și înaintea „îngerilor”. Substantivul ἄγγελος este folosit cel mai des în cartea Apocalipsa, deși el apare abundent și în celelalte cărți ale Noului Testament. Fiecare dintre cele șapte scrisori se deschide cu apelativul τῷ ἀγγέλῳ (2,1; 2,8; 2,12; 2,18; 3,1; 3,7; 3,14), prin care se indică destinatarul. Exceptând aceste ocurențe, unde este vorba exclusiv de destinatar, îl mai întâlnim doar textul Scrisorii către Sardes.[1331] „Adânc înrădăcinată în practica și doctrina creștină, ideea unei ordini supranaturale și-a făcut simțită prezența în special sub două aspecte: în concepția despre îngeri și demoni văzuți ca ființe care erau prejos decât Dumnezeu, dar mai presus decât omul, și în folosirea minunii și a rugăciunii ca mijloace de intervenție în ordinea naturală a lucrurilor în scopul sprijinirii omului și alungării amenințărilor supraomenești.”[1332]

Rolul proeminent al îngerilor în iconomia mântuirii este evident. Ei „fuseseră vestitorii nașterii miraculoase a lui Iisus și ai învierii Sale nu mai puțin miraculoase; ei au fost de asemenea cei care aduseseră Bunavestire Fecioarei Maria și erau reprezentați în apocalipsă ca dând tonul cântărilor din liturghiilor Bisericii de-a lungul istoriei sale lumești și mai departe în slava veșnică. Aici tradiția biblică se apropie de speculația iudaică în ceea ce privește făpturile îngerești precum și de cosmologiile gnostice, a căror trăsătură dominantă era o serie aproape infinită de eoni care mediau în sens pozitiv sau negativ între Dumnezeul Suprem necunoscut și omenire.”[1333]

Raportarea biruitorului la Tatăl este dublată, așadar, de prezența „îngerilor Lui” (τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ).[1334] Apocalipsa este o carte plină de îngeri care, pe de o parte, asigură cadrul celest în care ființează Dumnezeu, pe de altă parte, îndeplinesc tot felul de sarcini în iconomia sfârșitului. După cum observăm, cu toate că scrisoarea se

---

[1330] Celelalte ocurențe din Apocalipsa sunt: 1,6 și 14,1.

[1331] Pe lângă scrisori, Apocalipsa mai conține și alte utilizări ale termenului ἄγγελος, după cum urmează: 1,1; 1,20; 5,2; 5,11; 7,1-2; 8,2-3; 8,5-6; 8,8; 8,10; 8,12-13; 9,1; 9,11; 9,13-15; 10,1; 10,5; 10,7-10; 11,15; 12,7; 12,9; 14,6; 14,8-10; 14,15; 14,17-19; 15,1; 15,6-8; 16,1; 16,5; 17,1; 17,7; 18,1; 18,21; 19,17; 20,1; 21,9; 21,12; 21,17; 22,6; 22,8; 22,16.

[1332] J. PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, p. 151.

[1333] E. G. FARRUGIA, „Îngeri”, în E. G. FARRUGIA (ed.), *Dicționarul enciclopedic al Răsăritului...*, pp. 151-152.

[1334] „Faptul că persoane individuale, neamuri, Biserici își au îngerii lor protectori este o idee dragă Răsăritului și fundamentată pe Biblie. Îngerii sunt prezenți în icoanele tainelor mântuirii, cum ar fi Bunavestire, Nașterea, Botezul, Moartea și Învierea, Adormirea Maicii Domnului și alte icoane dedicate sfinților. În calendarul bizantin, arhanghelul Gabriel este celebrat la 26 martie și, împreună cu arhanghelul Mihail și alți arhangheli, la 8 noiembrie; amândoi arhanghelii decorează cele două porți laterale ale iconostasului ortodox.” (E. G. FARRUGIA, „Îngeri”, în E. G. FARRUGIA (ed.), *Dicționarul enciclopedic al Răsăritului creștin*, trad. Adrian Popescu, Vasile Rus, Ioan Muntean și Andrei Mărcurș, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2003, pp. 416-417)

deschide cu perspectiva apostaziei, ea se încheie în prezența Tatălui și a îngerilor, într-o atmosferă a răsplătirilor eterne.

2.2.6. Scrisoarea către Biserica din Filadelfia (3,7-13)

Filadelfia este „cel mai tânăr dintre cele șapte orașe [ale Asiei Mici], fiind fondat în secolul II î.Hr. de către Attalus II, al cincilea rege al Pergamului, cu scopul de a-și extinde controlul pergamez asupra întregii regiuni. Orașul a fost cunoscut pentru insecuritatea lui, atât în ceea ce privește situația fizică, dar și cea economică. Fizic, acesta se afla pe o falie de pământ predispusă mereu la cutremure, așa cum a fost cel din anul 17 d.Hr., care a afectat și Sardesul... Datorită acestei instabilități, mulți cetățeni trăiau la ferme în afară, evitând să locuiască în oraș. Economic, orașul era într-o totală dependență de producția de struguri din văile fertile, iar când Domițian a dat edictul din anul 92 d.Hr. potrivit căruia toată producția de vin trebuie trimisă către Roma, această activitate comercială s-a ruinat. Cu toate acestea, filadelfienii au rămas loiali față de cezar, schimbând pentru o vreme chiar și numele orașului în Neocezareea.[1335]

Mesajul transmis celor din Filadelfia „conține 194 de cuvinte, fiind cel mai scurt (prin comparație cu cel către Tiatira) și (ca simetrie în raport cu scrisoarea către Smirna) nu conține nicio mustrare."[1336] De aici o comparație justificată între cele două scrisori: către Smirna și Filadelfia. „Sinagoga Satanei repare ca un instigator în ceea ce privește Biserica din Filadelfia (2,9; 3,9). Asemenea Smirnei, Filadelfia rămâne credincioasă lui Hristos în ciuda opoziției care vine dinspre sinagogă și Iisus nu-i găsește nicio vină. Un accent prim al scrisorii către Filadelfia este să demonstreze binele pe care ei îl au în Hristos, în special în contrast cu absența acestuia în cazul sinagogii lui Satan. Scrisoarea este profund legată de Vechiul Testament și de promisiunile acestuia față de poporul lui Dumnezeu. Iisus promite creștinilor din Filadelfia că vor avea parte de un viitor strălucitor și vor vedea împlinindu-se cu ei promisiunile făcute de Dumnezeu poporului Său."[1337]

[1] Acestea zice Cel Sfânt (ὁ ἅγιος), Cel Adevărat (ὁ ἀληθινός), Cel ce are cheia lui David (ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ), Cel ce deschide (ὁ ἀνοίγων) și nimeni nu va închide (κλείω), și închide și nimeni nu va deschide (ἀνοίγω). (v. 7)

Structura acestui verset ne îndreptățește să așezăm titlurile lui Hristos în două categorii. Pe de o parte avem dubletul: „Cel Sfânt, Cel Adevărat", care trimite la cele

[1335] Ian PAUL, *Revelation*..., p. 104.
[1336] Ian PAUL, *Revelation*..., p. 105.
[1337] Paul M. HOSKINS, *The Book of Revelation*..., p. 120.

mai importante atribute ale divinității. Pe de altă parte, avem „Cel ce ține cheia lui David" și, în consecință, „Cel ce deschide și nimeni nu va închide, și închide și nimeni nu va deschide", care trimite spre mesianitatea Lui. Ambele categorii au o valoare scripturală și dogmatică profundă, putând fi puse în legătură cu textele veterotestamentare, dar și cu adevărurile fundamentale de credință. Potrivit lui Gordon D. Fee[1338], autodescrierea lui Hristos seamănă cu cea pe care Sf. Ap. Ioan o face în 1,16-18 unde Mântuitorul este prezentat ca „Cel dintâi și cel de pe urmă" și care deține „cheile morții și ale iadului."

Primul dublet – „Cel Sfânt, Cel Adevărat" (ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός) – indică cele două „atribute divine întâlnite de-a lungul cărții Apocalipsa și care sugerează divinitatea lui Iisus."[1339] Adjectivului ἅγιος descrie „o ființă sfântă în sensul unor calități morale superioare și care posedă anumite calități divine esențiale în raport cu tot ce este uman."[1340] Noul Testament conferă termenului ἅγιος două sensuri: „primul, Dumnezeu este descris cu prioritate ca fiind sfânt (In 17,11; 1Pet 1,15; Apoc 4,8; 6,10) și Hristos primește și El acest calificativ o singură dată (Apoc 3,7)... În al doilea rând (și care decurge din primul sens), sfera propriu-zisă a sfințeniei în Noul Testament nu este cultic, ci profetic. Sacrul nu decurge din lucruri, locuri sau ritualuri, ci din manifestarea vieții produse de Duhul."[1341]

Termenul apare doar aici în textul scrisorilor, deși în restul cărții este destul de utilizat: 4,8; 5,8; 6,10; 8,3-4; 11,2; 11,18; 13,7; 13,10; 14,12; 16,6; 17,6; 18,20; 18,24; 19,8; 20,6; 20,9; 21,2; 21,10-11; 22,19. Potrivit ocurențelor din Apocalipsa, Dumnezeu este proclamat ca fiind sfânt de către cele patru ființe (4,8) și de către martirii de sub altar (6,10). Această dublă afirmare a sfințeniei lui Dumnezeu este completă, în sensul că adună laolaltă atât ființele angelice, cât și ființele umane proslăvite prin jertfă. Cu toate acestea, doar în Scrisoarea către Filadelfia Hristos se numește pe Sine „Cel sfânt" și nu se întâmplă ca în celelalte situații, unde această calitate îi era atribuită (lui Dumnezeu Tatăl). Și aici observăm, din nou, această hristologie unică promovată de Apocalipsa, în care Hristosul proslăvit este mult mai impunător și maiestuos decât chipurile Lui din Sfintele Evanghelii sau Epistole.

Adjectivul ἀληθινός înseamnă „a ființa în acord cu un fapt istoric"[1342] și sugerează întotdeauna calitatea de a fi real sau genuin. „Filon era interesat să-i ofere o utilizare teologică potrivit căreia Îl descria pe Dumnezeu ca Cel cu adevărat real,

[1338] Gordon D. Fee, *Revelation*..., p. 51.
[1339] G. K. Beale, *The Book of Revelation*..., p. 506.
[1340] G-ELNT, p. 744.
[1341] H. Seebass, „Holy", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of*..., vol. 2, p. 228.
[1342] G-ELNT, p. 672.

asemenea unei monede care este genuină în comparație cu una care este contrafăcută.”[1343] Pasajul neotestamentar care surprinde cel mai bine sensul pe care-l regăsim în Apocalipsa este 1Tes 1,9: „...cum v-ați întors la Dumnezeu de la idoli, ca să slujiți Dumnezeului celui viu și adevărat.” Alte două referiri la noțiunea de adevărat/autentic le găsim în Evrei 8,2 („...Cortului celui adevărat...”) și 9,24 („căci Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini, închipuirea celei adevărate...”).

Conceptul de „adevăr” este utilizat frecvent în literatura ioaneică: „ἀληθινός apare de 23 de ori (dintre care de 10 ori în Apocalipsa) din cele 28 de utilizări din Noul Testament.”[1344] Cuvântul ἀληθινός apare de două ori în scrisori: aici și în cea către Laodiceea (3,14). Cu toate acestea, mai găsim ocurențe în Apocalipsa unde prin acest cuvânt ne este descris fie Dumnezeu, fie elemente care țin de lumea Lui. Iată o enumerare a acestora:

TEXT	CONTEXT	SEMNIFICAȚIE
6,10: Și strigau cu glas mare și ziceau: Până când, Stăpâne sfinte și adevărate (ἀληθινός), nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ?”	Deschiderea peceții a cincea, când Sfântul Ioan vede – sub jertfelnic – sufletele celor înjunghiați pentru credință.	Suferind nedreptate din partea oamenilor prin moarte martirică, sufletele creștinilor fac apel la dreptatea și autenticitatea lui Dumnezeu.
15,3: Și ei cântau cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu, și cântarea Mielului, zicând: Mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule! Drepte și adevărate (ἀληθινός) sunt căile Tale, Împărate al neamurilor!	Viziunea celor șapte îngeri ce purtau cele șapte pedepse gata să răsfrângă mânia lui Dumnezeu, timp în care biruitorii fiarei cântau și-L aclamau pe Dumnezeu.	Permanenta diferență dintre cei pedepsiți de Dumnezeu și cei răsplătiți de El. Exuberanța celor din urmă realizează un contrast cu suferința primilor.
16,7: Și am auzit din altar, grăind: Da, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule, adevărate (ἀληθινός) și drepte sunt judecățile Tale!	Contaminarea apelor și transformarea lor în sânge prin acțiunea celui de-al treilea înger, împreună cu proclamația acestuia.	Răspunsul antifonic dat de martiri la proclamarea îngerului care-L înalță pe Dumnezeu, care întărește cele deja rostite în legătură cu judecățile divine.

[1343] A. C. THISELTON, „Truth”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 877.

[1344] C. BROWN, „Truth”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 889.

TEXT	CONTEXT	SEMNIFICAȚIE
19,2: Pentru că adevărate (ἀληθινός) și drepte sunt judecățile Lui!	Caracterul intempestiv al glasului mulțimii din cer care-L laudă pe Dumnezeu.	Permanenta doxologie cerească în care sunt implicate toate ființele deopotrivă angelice și omenești.
19,9: Și mi-a zis: Scrie: Fericiți cei chemați la cina nunții Mielului! Și mi-a zis: Acestea sunt adevăratele (ἀληθινός) cuvinte ale lui Dumnezeu.	Porunca primită de Sfântul Apostol Ioan de a scrie cele pe care le aude.	Invocarea nunții Mielului, eveniment central al Apocalipsei, acompaniat de proclamarea cuvintelor lui Dumnezeu.
19,11: Și am văzut cerul deschis și iată un cal alb, și Cel ce ședea pe el se numește Credincios și Adevărat (ἀληθινός) și judecă și se războiește întru dreptate.	Viziunea calului alb, încălecat de Hristos însuși și care, înconjurat de oști, aduce judecata asupra pământului.	Descrierea în amănunt a Hristosului care judecă și pedepsește răul sub toate aspectele lui.
21,5: Și Cel ce ședea pe tron a grăit: Iată, noi le facem pe toate. Și a zis: Scrie, fiindcă aceste cuvinte sunt vrednice de crezare și adevărate (ἀληθινός).	Una dintre rostirile Hristosului întronat, Cel care susține toate lucrurile și le conduce spre împlinirea lor finală.	Accentuarea ideii de judecată și separare a fiilor de cei care și-au pierdut dreptul la moștenire.
22,6: Și îngerul mi-a zis: Aceste cuvinte sunt vrednice de crezare și adevărate (ἀληθινός) și Domnul, Dumnezeul duhurilor proorocilor, a trimis pe îngerul Său să arate robilor Săi cele ce trebuie să se întâmple în curând.	Creditarea făcută de înger cuvintelor rostite anterior și care descriau caracterul lui Dumnezeu.	Încurajarea celor aflați în suferință și prigoană. Ancorarea lor în revelația divină era fundamentală, ca și în răsplătirile ce vor urma.

După Ioannis Zizioulas, „când Hristos spune că El este Adevărul și în același timp viața lumii, El introduce un conținut al adevărului care comportă implicații ontologice. Dacă adevărul salvează lumea, o face pentru că el este viața.”[1345] Alăturarea dintre sfințenie și adevăr în ceea ce privește persoana lui Hristos este una dintre

[1345] I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 2007, p. 109.

cele mai complete autodefiniri ale Sale. Într-o vreme a imoralității și a amăgirii, într-o zonă în care erezia câștiga teren, Biserica din Filadelfia se putea ancora în realitate ultimă a ființei lui Hristos.

Al doilea dublet Îl înfățișează pe Hristos ca „Cel ce ține cheia lui David" și, în consecință, „Cel ce deschide și nimeni nu va închide, și închide și nimeni nu va deschide" (ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει). Substantivul κλείς apare în Noul Testament de șase ori, dintre care de patru ori în cartea Apocalipsa: 1,18; 3,7; 9,1 și 20,1.[1346] Cele trei ocurențe (exceptând-o pe cea din scrisoare) fac referire la „cheile morții și ale iadului" (1,18), „cheile fântânii adâncului" (9,1) și „cheia adâncului" (20,1). Primul pasaj este cel mai apropiat, ca sens, de cel studiat. Deși, după cum observă G. K. Beale[1347], nu avem aceeași formulare, expresia din scrisoare au o legătură cu cheile menționate în 1,18 (ale „morții și ale iadului") reia citatul din Isaia 22,22: „Și îi voi pune pe umeri cheile casei lui David și, dacă el va deschide, nimeni nu va închide, și dacă el va închide, nimeni nu va deschide." Totuși, textul veterotestamentar trebuie „mai degrabă înțeles ca o profeție tipologică indirectă transmisă prin narațiunea istorică a lui Isaia, nu ca o profeție mesianică directă."[1348]

Personajul care primește „cheile casei lui David", potrivit profeției lui Isaia, este Eliachim, fiul lui Hilchia. Aceasta este înlocuitorul lui Șebna, mai-marele palatului, devenit nevrednic (Is 22,15) și căruia profetul îi spune: „Iată că Domnul te azvârle, dintr-o singură aruncătură, te strânge ca o singură strângere, El te înfășură și te rostogolește ca pe un ghem pe un câmp întins. Acolo tu vei muri; acolo vor merge carele tale mărețe, tu, rușinea palatului stăpânului tău. El îți va lua slujba ta și te va lipsi de dregătoria ta" (vv. 17-19). Concomitent cu împlinirea acestor lucruri, Dumnezeu îi spune lui Șebna: „voi îmbrăca [pe Eliachim] cu veșmintele tale, îl voi

---

[1346] Celelalte ocurențe neotestamentare sunt: Mt 16,19; Lc 11,52.

[1347] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 506.

[1348] G. K. BEALE, *The Book Revelation...*, p. 507. În sprijinul ideii de analogie indirectă, autorul face cinci observații: „(1) De câte ori David este menționat în legătură cu Hristos în Noul Testament acest lucru are întotdeauna o nuanță profetică și mesianică (ex.: Mt 1,1; 22,42-45; Mc 11,10; 12,35-37; Lc 1,32; 20,41-44; In 7.42; FAp 2,30-36; 13,34; 15,16; Rom 1,1-4; 2Tim 2,8)...; (2) Referirea la Eliachim ca la „slujitorul meu" în Isaia 22,20 poate fi lesne asociat cu profețiile slujitorului din Isaia 40-53, în vreme ce fraza apare aici de 13 ori...; (3) Introducerea „cheii casei lui David" este, în primul rând, o responsabilitate administrativă a regatului lui Iuda... iar Eliachim este văzut ca un tată a celor din Ierusalim și din Iuda..., și va urca pe tronul de slavă..., [detalii pe care le găsim și în] profeția mesianică din Isaia 9,6-7...; (4) Faptul că Isaia 22,22 este interpretat într-o manieră profetică și tipologică are legătură cu aluziile la pasajele „slujitorul" profetic (Is 43,4; 45,14; 49,23)...; (5) Principala corespondență tipologică între Eliachim și Hristos este că Hristos, asemenea lui Eliachim, a avut o putere absolută asupra tronului davidic, în calitate de rege. În vreme ce controlul lui Eliachim era în primul rând politic, a lui Hristos era în primul rând spiritual; în vreme ce Eliachim era domn peste Ierusalim, Iuda și casa lui David, suveranitatea lui Hristos se extinde peste toate popoarele." (G. K. BEALE, *The Book Revelation...*, pp. 507-508)

încinge cu brâul tău și-i voi da în mână dregătoria ta." (v. 21).[1349] Între Eliachim și Iisus se stabilește o analogie, în condițiile în care Fiul lui Dumnezeu reprezintă vrednicia prin excelență, în comparație cu cezarul cel necredincios. Însă, „principala corespondență tipologică între Eliachim și Hristos este că Hristos, asemenea lui Eliachim, avea putere absolută asupra tronului davidic, în calitate de rege. Dar, în vreme ce controlul lui Eliachim era în primul rând politic, al lui Hristos este în primul rând spiritual și universal în toate aspectele; în vreme ce Eliachim domnea peste Ierusalim, Iuda și casa lui David, suveranitatea lui Hristos se extinde la toate popoarele."[1350]

Coborâtor din dinastia davidică, Iisus a răspuns așteptărilor mesianice cultivate în timpul exilului. „Profeți ca Ieremia, Ezechiel, Hagai și Zaharia au vorbit despre *Vlăstarul neprihănit* davidic care avea să apară curând pentru a împăca oamenii cu Dumnezeul lor, pentru a reașeza poporul Israel în țară, pentru a curăța pământul de asupritorii străini, precum și de iudeii nedrepți, și pentru a face ca oamenii de pe întreg pământul să se mobilizeze spre Ierusalim unde aveau să admire slava lui Iahve (Ier 23,5-8; 30,21-22; Iez 37,21-33; Hag 2,21-22; Zah 3,8-10; 6,12-15)."[1351] Toate acestea și-au găsit împlinirea în misiunea lui Hristos. Refuzând strategia militară și politică, Mântuitorul Și-a exercitat autoritatea într-un cvasi-anonimat, așa cum s-a întâmplat cu toate personajele pozitive ale istoriei lui Israel. Condiția umilă asumată de Mântuitorul a fost încă o dovadă și, în același timp, o similitudine cu toate celelalte personaje presupuse, inclusiv Eliachim.[1352] În consecință, „Isaia 22,22 a fost

---

[1349] Pentru detalii exegetice ale pasajului vezi: Ivan D. FRIESEN, *Isaiah*..., pp. 145-146; Peter D. MISCALL, *Isaiah*, ediția a II-a, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2006, pp. 77-79; Raymond C. ORTLUND jr., *Isaiah*..., pp. 136-137; Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*..., pp. 296-298; Joseph A. ALEXANDER, *Commentary on Isaiah*, Kregel Publications, Grand Rapids, pp. 388-390; Herbert M. WOLF, *Isaiah. The Suffering and Glory of the Messiah*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1985, pp. 131-132; Edward J. YOUNG, *Isaiah*, vol. 2, ediția a II-a, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001, pp. 113-116; Otto KAISER, *Isaiah 13-39. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1974, pp. 155-158; John OSWALT, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1986, pp. 421-423.

[1350] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 508.

[1351] „O formulare reprezentativă a perspectivei mesianice evreiești se regăsește în *Psalmii lui Solomon* 17-18 (o creație fariseică scrisă în jurul anului 50 î.Hr.). Potrivit acestei descrieri „Fiul lui David" (titlul apare aici pentru prima dată) (1) va da la o parte cu multă putere popoarele străine ce ocupă Ierusalimul (Ps. Sol. 17.15, 24-25, 33); (2) va judeca toate popoarelor pământului (Ps. Sol. 17.4, 31, 38-39, 47) și va face ca popoarele „să-l slujească sub jugul Său" (Ps. Sol. 17.32); (3) va domni peste Israel cu înțelepciune (Ps. Sol. 17.23, 31, 42) și cu dreptate (Ps. Sol. 17,23, 28, 31; 18,8), fapt ce implică îndepărtarea tuturor străinilor din țară (Ps. Sol. 17.31) și curățarea țării de evreii nelegiuiți (Ps. Sol. 17.29, 33, 41) pentru a desființa toată asuprirea (Ps. Sol. 17.40) și pentru a-Și aduna pentru Sine un popor sfânt (Ps. Sol. 17.28, 36; 18.9)." (D. R. BAUER, „Fiul lui David: evanghelii", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament*.., pp. 590-592)

[1352] Cartea Apocalipsei conține alte două ipostaze care-l implică pe împăratul lui Israel: primul, „rădăcina lui David" (5,5); al doilea, „rădăcina și odrasla lui David" (22,16). În ambele, Hristos însuși este

scris într-o manieră profetică și tipologică care anunță inclusiv pasajele slujitorului din 43,4; 45,14; 49,23”[1353], acestea servind drept bază teologică pentru prezentarea lui Hristos în Noul Testament.

Menționarea„ cheii lui David” avea, dincolo de rădăcinile sale istorice, un mesaj legitim și imediat. Precum în Smirna, „comunitatea creștină din Filadelfia era obiectul dușmăniei din partea celor „care se zic pe sine că sunt iudei, și nu sunt, ci mint” (v. 9), iudei care se foloseau de privilegiul de a fi poporul lui Dunezeu prin naștere împotriva creștinilor care moșteneau promisiunile Vechiului Testament prin Iisus Hristos.”[1354] Deși apărătorii unui iudaism decadent se considerau adevărații moștenitori, Hristos are grijă să-i asigure pe filadelfieni că El (și doar El) restabilește legătura pierdută și împlinește cele mai adânci așteptări ale omului în raport cu Dumnezeu. „Iisus, Fiul lui David, este Cel prin care Dumnezeu a plănuit să-Și lanseze Împărăția și Cel prin care Dumnezeu Își manifestă voia Sa în mijlocul poporului Israel.”[1355]

Deținând această „cheie” încărcată de semnificație profetică și mesianică, Hristos poate să închidă și să deschidă în mod ireversibil. Pentru cele două verbe opuse – „a deschide” și „a închide” – avem ἀνοίγω și κλείω[1356]. Acestea sunt des întâlnite în cartea Apocalipsei: ἀνοίγω apare de 25 de ori, iar κλείω de 5 ori. Identificăm, așadar, uși deschise (3,8; 3,20; 4,1), carte deschisă (5,2-5; 5,9; 10,2; 10,8; 20,12), peceți deschise (6,1; 6,3; 6,7; 6,9; 6,12; 8,1), deschiderea adâncului (9,2; 12,16), deschiderea Templului (11,19; 15,5), deschiderea gurii (13,6), deschiderea cerului (19,11). În același fel, deși într-o măsură mai mică, avem și posibilitatea unei uși închise (3,8), a unui cer (11,6) sau adânc închis (20,3).

Prin utilizarea antitezei „deschis-închis”, Mântuitorul asigură Biserica din Filadelfia de deplina Sa autoritate. Nimeni nu va putea să treacă peste acțiunile Sale suverane, să aducă vreo modificare în ceea ce privește planul Lui. „Pentru creștinii evrei excluși din sinagogă, încurajarea adusă de Iisus era că El, Cel care stăpânea pe drept casa lui David, îi recunoștea ca popor al său.”[1357] Observată contextual, această referire la deținerea cheii Împărăției și a autorității lui Hristos însemna mult pentru comunitate. Debutul însuși al scrisorii constituie o încurajare unică, aducătoare de speranță și perspectivă.

---

așezat în descendența davidică. Precum domnia lui David a avut o valență și perenitate unică, mesianitatea lui Iisus a fost unică. Prin aceste ocurențe, Apocalipsa Îl leagă pe Hristos de întreaga istorie și năzuință iudaică, prezentându-L în același timp ca și Domn peste istorie și univers.

[1353] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 508.

[1354] Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy...*, p. 180.

[1355] D. R. BAUER, „Fiul lui David: evanghelii”, în Daniel G. Reid (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 593.

[1356] Fiind forma verbală a substantivului κλείς, κλείω s-ar traduce mai degrabă prin „a încuia”.

[1357] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric...*, p. 871.

[2] Știu faptele tale; iată, am lăsat înaintea ta o ușă (θύρα) deschisă, pe care nimeni nu poate să o închidă, fiindcă, deși ai putere mică (μικρὰν ἔχεις δύναμιν), tu ai păzit cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu. Iată, îți dau din sinagoga Satanei, dintre cei care se zic pe sine că sunt iudei (τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι), și nu sunt, ci mint (ψεύδομαι); iată, îi voi face să vină și să se închine (προσκυνέω) înaintea picioarelor (πούς) tale și vor cunoaște că te-am iubit. (vv. 8-9)

Fraza se deschide cu afirmarea omniscienței lui Hristos, prin utilizarea verbului οἶδα. Precum în scrisorile precedente, Hristos începe cu „faptele" Bisericii, noțiunea făcând referire la conduită în general. Deși ne-am aștepta – cunoscând precedentele – să urmeze o enumerare a faptelor acestei comunități, textul conține o oportunitate oferită Bisericii din Filadelfia: „am lăsat înaintea ta o ușă deschisă, pe care nimeni nu poate să o închidă, fiindcă, deși ai putere mică, tu ai păzit cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu."[1358]

Interjecția ἰδού (tradusă de obicei prin „iată"), se referă la „concentrarea atenției care servește la observarea unui anumit fapt."[1359] Putem, în consecință, s-o traducem prin „privește", adică invitația entuziasmată de-a remarca un anumit privilegiu, adică ușa lăsată deschisă: δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην. Verbul δίδωμι („a da") însoțit de prepoziția ἐνώπιον („înainte") formează o expresie dinamică și elocventă ce poate fi tradusă ad-litteram prin „a da înainte", cu sensul de „a oferi cu deplină generozitate". Hristos oferă Bisericii din Filadelfia „o ușă deschisă" (σου θύραν ἠνεῳγμένην). Noțiunea de θύρα („ușă") apare de două ori în scrisori: aici și în Scrisoarea către Laodiceea (3,20).[1360] „În greaca clasică, θύρα denotă o ușă de casă și, ocazional, casa însăși, exprimând întregul prin parte... De asemenea, substantivul poate fi folosit în sens general pentru orice intrare, literală sau metaforică."[1361]

Această ușă este „deschisă", o noțiune pe care am întâlnit-o în versetul precedent. Este o particularizare a ușii pe care Hristos însuși o deschide și care – comparând cu Luca 13,24[1362] –, „denotă intrarea în împărăția eshatologică a lui Dumnezeu, iar închiderea acestei uși indică pierderea irevocabilă a unei oportunități. Potrivit Apoc 3,8, doar Hristosul înălțat are autoritatea de-a oferi un acces autentic în realitatea

---

[1358] CB: „iată, am pus înaintea ta o poartă deschisă pe care nimeni n-o poate închide; [știu] că, [deși] ai mică putere, Mi-ai păzit Cuvântul, și nu Mi-ai tăgăduit numele"; NTRC: „am lăsat înaintea ta o ușă deschisă și nimeni nu poate s-o închidă pentru că, deși ai o putere mică, ai ținut cuvântul meu și nu mi-ai renegat numele"; NTR: „iată, am pus înaintea ta o ușă deschisă, pe care n-o poate închide nimeni – știu că, deși ai puțină putere, ai păzit Cuvântul Meu și n-ai negat Numele Meu".

[1359] G-ELNT, p. 811.

[1360] Cartea Apocalipsei mai conține o singură ocurență a cuvântului θύρα, în 4,1, unde ni se descrie „o ușă deschisă în cer".

[1361] D. HILL, „Gate", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 30.

[1362] „Siliți-vă să intrați prin poarta cea strâmtă, că mulți, zic vouă, vor căuta să intre, și nu vor putea."

eshatologică."[1363] Această conotație eshatologică a afirmației trebuie pusă în legătură cu situația religioasă în care se aflau creștinii proveniți dintre evrei: „din relația cu comunitatea iudaică urmașii lui Iisus puteau fi excluși, dar în relația cu Dumnezeu ușa le este deschisă. În următorul capitol al Apocalipsei, Ioan însuși întreprinde o călătorie vizionară printr-o ușă deschisă și are acces în camera tronului ceresc, unde ființele celeste îi dau slavă Creatorului și Mielului (4,1). Promisiunea ușii deschise către splendoarea prezenței lui Dumnezeu contrastează cu situația ingrată a filadelfienilor în fața lumii. Aceasta le oferă un stimulent pentru a persevera, conștientizând faptul că starea lor prezentă nu este definitivă."[1364]

După cum s-a observat, „scena nu sugerează doar necesitatea inițierii de către Biserică, a unei activități misionare, ci și șansa de mântuire în Hristos și de degustare a bunătăților promise care este oferită comunității de credincioși din Filadelfia. Cu acest înțeles, de deschidere a drumului spre comuniunea cu Hristos, este foarte posibil ca imaginea ușii deschise să constituie antipodul drumului blocat către „pomul vieții" (Fac 3,24), drum care, pentru primii oameni, constituia o stavilă în parcursul spre savurarea bunătăților cerești."[1365]

„Ușa simbolizează locul de trecere dintre două stări, dintre două lumi, dintre cunoscut și necunoscut, dintre lumină și întuneric, dintre bogăție și sărăcie. Poarta se deschide spre un mister. Dar ea are și o valoare dinamică, psihologică; căci ea nu marchează doar un prag, ci îl și invită pe om să îl treacă. Poarta este o invitație la o călătorie spre un alt tărâm... În tradițiile evreiască și creștină, importanța ușii sau porții este deosebită, căci ea deschide calea către revelație; în ea se reflectă armoniile universului."[1366]

Pe lângă ideea de apartenență, adică trecerea definitivă a creștinilor evrei dintr-o sferă iudaică în cea a Împărăției lui Dumnezeu, ușa deschisă poate fi și „o chemare la slujire, o platformă pentru evanghelizarea întregii regiuni. Dacă privim și la alte texte din Noul Testament, atunci această interpretare pare întemeiată. Aceeași expresie o găsim și în 2 Corinteni 2,12 cu referire la oportunitatea pentru slujire, ca și în FAp 14,27; 1Cor 16,9 și Col. 4,3. În aceeași lumină, Hristos încurajează Biserica

---

[1363] D. HILL, „Gate", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 31.

[1364] Craig S. KOSTER, *Revelation...*, p. 329. Situația este comparabilă cu cea a orbului din naștere (In 9-10) care, în urma vindecării în ziua Sabatului, este exclus din sinagogă, dar primit de Hristos care se autointitulează „Ușa și Păstorul oilor". Excluderea acestuia rămâne astfel un eveniment trecător, el aparținând de-acum Împărăției lui Dumnezeu.

[1365] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 100.

[1366] Porțile din Vechiul Testament și din Apocalipsă – când Hristos se arată în toată slava Lui sau la Judecata de apoi – li se deschid pelerinilor sau credincioșilor... Dacă Hristos în toată slava Lui este reprezentat pe timpanul portalurilor catedralelor, aceasta se datorează faptului că El însuși este, prin taina mântuirii, ușa pe care se ajunge în Împărăția cerurilor (In 10,9)." (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri....*, vol. 3, pp. 113, 115.)

din Filadelfia oferindu-i oportunități pentru slujire în mijlocul necazurilor ei, cum probabil nici nu putea să realizeze. Ca și poartă geografică de intrare spre est, Filadelfia se afla la intersecția câtorva grupuri de limbi, culturi și popoare. Din perspectivă evanghelistică și misionară, această dinamică oferea acestei mici biserici mari oportunități."[1367] Astfel, ușa deschisă este pe de o parte un privilegiu al apartenenței, pe de altă parte un privilegiu al misiunii.

Clădită pe afirmația legată de ușa deschisă este și propoziția următoare: „deși ai putere mică, tu ai păzit cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu" (ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου).[1368] Fapt inedit în scrisori, aflăm că Biserica din Filadelfia are „putere mică" (μικρὰν ἔχεις δύναμιν). Cuvântul δύναμις descrie „potențialitatea de a exercita forța în vederea îndeplinirii unei anumite funcții"[1369] și este unic în scrisorile Apocalipsei (deși în Noul Testament apare frecvent). În Sfintele Evanghelii termenul se referă la „minuni" (Mt 7,22; 11,20-23; 13,58; Mc 6,2; 9,39; Lc 19,37)[1370], puterea Mântuitorului (Mt 13,54; 14,2; 24,30; Mc 5,30; Lc 4,14; 5,17; 6,19) sau a Tatălui (Mt 22,29; 26,64; Lc 1,35), puterile cerești sau ale Împărăției (Mt 24,29; Mc 9,1; Lc 21,27), puterea ucenicilor (Lc 9,1; 10,19; 24,49), dar și puterea omenească (Mt 25,15). În celelalte cărți neotestamentare, δύναμις apare aproximativ în aceleași coordonate: puterea lui Tatălui (FAp 2,22; Rom 1,20; 9,17; 1Cor 6,14; 15,24; 2Cor 13,4; Ef 3,7; Col 1,11; 2Tes 1,11; 2Tim 1,8; Evr 2,4; 1Pt 1,5; 2Pt 1,3) și a Fiului (FAp 10,38; Rom 1,4; 1Cor 5,4; 2Cor 12,9; Ef 1,19; Fil 3,10; 2Tes 1,7; Evr 1,3; 2Pt 1,16), puterea ucenicilor (FAp 3,12; 4,33; 6,8; 8,13; 19,11; 1Cor 12,10; 2Cor 4,7; Ef 3,20; Col 1,29), puterea Sfântului Duh (FAp 1,8; Rom 15,13 și 19; 1Cor 2,4; Gal 3,5), puterea Evangheliei (Rom 1,16; 1Cor 1,18; 1Tes 1,5), puterile cerești (Rom 8,38; Ef 1,21; Evr 6,5; 1Pt 3,22; 2Pt 2,11). Exceptând scrisorile, în Apocalipsa δύναμις este asociat cu puterea strălucitoare a soarelui (1,16), puterea nemărginită a lui Dumnezeu-Tatăl (4,11; 7,12; 11,17; 15,8; 19,1) și Dumnezeu-Fiul (5,12), puterea Împărăției (12,10), puterea balaurului, dar și a fiarei (13,2; 17,13).

[1367] Charles R. SWINDOLL, *Insights on Revelation*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2014, p. 73. David E. AUNE conclude și el la fel în: *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 236.

[1368] CB: „deși ai putere mică, Mi-ai păzit cuvântul și nu Mi-ai tăgăduit numele"; NTRC: „deși ai o putere mică, ai ținut cuvântul meu și nu mi-ai renegat numele"; VBA: „că tu ai putere mică și Mi-ai păzit cuvântul și nu Mi-ai tăgăduit numele"; NTR: „știu că, deși ai puțină putere, ai păzit Cuvântul Meu și n-ai negat Numele Meu".

[1369] G-ELNT, p. 679.

[1370] Pasajele fac referire la pretinsele minuni ale celor alungați în ziua judecății (primul) și la multele minuni săvârșite de Mântuitorul în diferite ținuturi ale Galileii și în Ierusalim (celelalte). Deși traducerile românești traduc termenul prin „minuni", în original avem δύναμις, în toate ocurențele cu aceeași structură morfologică: substantiv, nominativ, plural, feminin.

Expresia „putere mică” (μικρὰν ἔχεις δύναμιν) este precedată de conjuncția ὅτι, care are rolul de a conclude propoziția deschisă la începutul versetului și „oferă motivul pentru care Hristosul înălțat a pus o ușă deschisă înaintea creștinilor filadelfieni.”[1371] În această retorică, ușa deschisă li se oferă celor din Filadelfia ca o compensare a puterii lor mici, insuficiente. Avem aici o sinergie interesantă între intervenția suverană și gentilă a lui Hristos (prin oferirea unei oportunități providențiale) pe de o parte, și potențialul lor pus în slujba celei mai înalte cauze, a Împărăției lui Dumnezeu.

David A. Aune[1372], G. K. Beale[1373] și Robert H. Mounce[1374] consideră că expresia se referă la numărul mic al ucenicilor din Filadelfia, care ar fi fost direct proporțional cu numărul mic al locuitorilor acestui oraș. Craig R. Koester[1375], dimpotrivă, crede că aici avem o referire la precaritatea resurselor: oponenții bisericii aveau o situație economică mai bună și, implicit, un impact mai mare. Ambele interpretări pot fi adevărate, chiar complementare. Pe de o parte, numărul redus al creștinilor conduce spre o influență redusă în plan evanghelistic; pe de altă parte, chiar în aceste condiții, Biserica din Filadelfia și-a depus cu demnitate mărturia. Textul pare a sugera „o perioadă particulară de încercare din trecut [care, abordată cu credincioșie, conduce spre trei răsplătiri aparte]: prosternarea dușmanilor la picioarele lor (v. 9), păzirea de ceasul ispitei (v. 10) și ocrotire pentru vremea ce vine (v. 11).”[1376]

În aceste condiții, Biserica din Filadelfia a ținut vie mărturia lui Hristos: „ai păzit cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu” (ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου). Cele două verbe ale propoziției – τηρέω și ἀρνέομαι – se află într-o strânsă legătură: al doilea îl întărește pe primul. Faptul că filadelfienii au ținut cuvântul lui Hristos confirmă, implicit, că nu I-au tăgăduit numele. Verbul τηρέω a fost utilizat și în dreptul Bisericii din Tiatira (2,26) și a Bisericii din Sardes (3,3), comunități care – și ele – n-au acceptat să se compromită sub aspect doctrinar și moral. Verbul ἀρνέομαι este utilizat și în cazul Bisericii din Pergam (2,13), în contextul martirizării lui Antipa, evidențiind verticalitatea acestor creștini în fața persecuției. Precum bisericile menționate, Biserica din Filadelfia „a avut o loialitate față de Numele lui Hristos Însuși și a depus o mărturie publică a credinței în El.”[1377]

1371 D. A. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 236.
1372 D. A. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 236.
1373 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 509.
1374 Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 117.
1375 „Grupul care profesa credința în Iisus era un fenomen nou, iar statutul lor în societate era neclar, ba chiar suspect (FAp 17,5-7).” (Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 329)
1376 Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 118.
1377 John F. WALVOORD, *Apocalipsa...*, p. 84.

Creștinii din Filadelfia au păzit „cuvântul” (λόγος) lui Hristos și n-au tăgăduit „numele” (ὄνομα) Lui. Aceste două noțiuni sunt foarte importante pentru înțelegerea vieții acestei biserici. Dacă noțiunea de ὄνομα, cu referire la Dumnezeu, apare și în scrisoarea către Efes (2,3), cea de λόγος o găsim doar în această scrisoare. Termenul derivă din verbul „a spune” și se referă la ceea „ce este spus, cu accentul principal asupra conținutului comunicării”[1378], iar în Noul Testament „este atestat de 331 de ori (apare în toate cărțile cu excepția: Filimon și Iuda), atât cu înțeles secular, cât și teologic. Substantivul λόγος poate să descrie o afirmație (Mt 5,37), enunț (Mt 12,32; 15,12; Lc 20,20), întrebare (Mt 21,24), poruncă (Lc 4,36), raport, informație și rumoare (FAp 11,22; Mt 28,15; Mc 1,45; Lc 5,15), discurs (Mt 15,12), vorbire (1Cor 15,2), cuvânt rostit (FAp 15,27; 2Cor 10,10) în opoziție cu cel scris (FAp 1,1), obiect sau materie (Mc 9,19; FAp 8,21), cuvântul Scripturii (1Cor 15,54), cuvinte ale mâniei (Evr 5,11), socoteală (Rom 14,12), motiv (FAp 10,29), proclamare, învățătură, instruire (Lc 4,32; 10,29; In 4,41; 17,20), cuvântul lui Dumnezeu, cuvântul Domnului, cuvântul promisiunii, al adevărului, al vieții, cuvântul lui Isus, cuvântul privitor la Isus, Isus ca și Cuvântul (In 1,1; 1,14).”[1379] În literatura ioaneică – mai mult decât în celelalte scrieri neotestamentare – Hristos este înfățișat El însuși drept „Cuvântul lui Dumnezeu” (în special în Evanghelie). „Această utilizare absolută și personală a logosului-concept în identificarea lui cu Iisus o găsim cu precădere în In 1,1; 1,14 și Apoc 19,13, unde numele de *Cuvântul lui Dumnezeu* este folosit pentru Hristosul ce se întoarce victorios.”[1380]

Ioan 1,1; 1,14	Apocalipsa 19,13
La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. (...) Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unui-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.	Și este îmbrăcat în veșmânt stropit cu sânge, și numele Lui se cheamă: Cuvântul lui Dumnezeu.

Acest Cuvânt, care se identifică pe de o parte cu Persoana lui Hristos și, pe de altă parte, cu învățătura pe care El a lăsat-o Bisericii, acesta reprezenta punctul de referință a comunității din Filadelfia. Urmându-l cu strictețe și pioșenie, afirmația legată de netăgăduire este de la sine înțeleasă: cine valorizează corect însemnătatea

[1378] G-ELNT, p. 399.
[1379] B. KLAPPERT, „Word”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 1106.
[1380] B. KLAPPERT, „Word”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 1114.

Cuvântului va fi întotdeauna vigilent în ceea ce privește reverența față de Numele lui Hristos.

Drept răsplată a statorniciei, Hristos promite Bisericii din Filadelfia: „iată, îți dau din sinagoga satanei, dintre cei care se zic pe sine că sunt iudei și nu sunt, ci mint; iată îi voi face să vină și să se închine înainte picioarelor tale și vor cunoaște că te-am iubit” (ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε). Verbul δίδωμι este utilizat în scrisorile precedente pentru a descrie promisiuni precum: accesul la pomul și primirea cununii vieții (Efes – 2,7; 2,10), oferirea pietricelei albe (Pergam – 2,17), oferirea unui timp al pocăinței, a răsplătirii după faptă, a stăpânirii peste neamuri și a stelei de dimineață (Tiatira – 2,21; 2,23; 2,26; 2,28). Aici el se află într-un paralelism evident cu afirmația precedentă: „ți-am dat o ușă deschisă” (v. 8). Dacă Hristos i-a oferit deja acea ușă a apartenenței și a mărturiei, acum urmează să-i ofere chiar mai mult.

Hristos promite că va oferi bisericii pe unii din „sinagoga satanei” (τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ), expresie utilizată și în Scrisoarea către Smirna (2,9) cu referire la falșii iudei. Aceeași idee este reluată și aici, identificându-i pe cei „care se zic pe sine că sunt iudei și nu sunt” (τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται).[1381] Prin comparație, cei din Smirna „hulesc” (βλασφημία), pe când cei din Filadelfia „mint” (ψεύδομαι).”[1382] Înțelesul verbului ψευδομαι este acela de „a comunica ceva fals cu scopul evident de a induce în eroare”[1383] folosit cel mai expresiv de Sf. Ap. Pavel când afirmă: „spun adevărul în Hristos, nu mint (ψευδομαι)...” (Rom 9,1).[1384] Noțiunea de minciună a fost privită dintotdeauna ca o antiteză a celei de adevăr. „În Noul Testament există 15 cuvinte diferite care conțin rădăcina *pseud-* („fals”). Acestea apar în aproape toate cărțile neotestamentare, dar cu precădere în Evangheliile sinoptice, deși joacă un rol important și în scrierile ioaneice și pauline.”[1385] Cartea Apocalipsei utilizează termenul în primul rând în legătură cu apostolii mincinoși din Biserica din Efes (2,2), depistați de comunitatea vigilentă. Îl

1381 CB: „cei ce spun că sunt iudei, dar nu sunt, ci mint”; NTRC: „care se pretind iudei și nu sunt, ci mint”; BVA: „cei ce-și spun iudei și nu sunt, ci mint”; NTR: „care spun despre ei înșiși că sunt iudei, dar nu sunt, ci mint”.

1382 Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 367.

1383 G-ELNT, p. 415.

1384 Alte ocurențe neotestamentare ale lui ψευδομαι (verb) și ψεύδομαι (substantiv) sunt: Mt 5,11; 13,22; In 8,44; 8,55; FAp 5,3-4; 6,13; Rom 1,25; 3,4; 2Cor 11,31; Gal 1,20; Ef 4,25; Col 3,9; 2Tes 2,9; 1Tim 1,10; 2,7; Tit 1,2; Evr 6,18; Iac 3,14; 1In 1,6; 2,4; 2,21-22; 4,20; 5,10.

1385 U. BECKER & H.-G. LINK, „Lie”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 472.

mai regăsim și cu referire credincioșii care își păstrează curăția („în gura lor nu s-a aflat minciună, fiindcă sunt fără prihană” – 14,5), precum și la imposibilitatea ca cei mincinoși să moștenească Ierusalimul ceresc (21,8; 21,27; 22,15).

În ceea ce privește Biserica din Filadelfia, aici avem situația unor iudei prefăcuți, care-și arogau statutul iudaic doar prin apartenența etnică, trădându-l însă prin viață și atitudine. Dincolo de acest aspect personal, o parte dintre acești falși iudei luptau împotriva comunității creștine. „Cei mai înverșunați dușmani ai Bisericii lui Hristos au fost evreii. Citim despre ei și în Tesalonic, în Smirna și aici în Filadelfia; în fiecare caz ei erau cei mai ostili și înrăiți față de creștini. În Palestina evreii erau singurii persecutori ai creștinilor, iar în celelalte zone, dacă nu se opuneau fățiș Evangheliei, îi instigau pe alții să o facă.”[1386] „Este evident că anumite forme de iudaism s-au aflat la originea primelor forme ale ereziei creștine; „a iudaiza” a fost timp îndelungat termenul folosit în sensul de „a propovădui falsa învățătură”. Cu toate acestea, cele mai importante erezii ale primelor veacuri creștine nu au fost iudaice, ci de inspirație antiiudaică.”[1387] Evreii renegați de propria comunitate religioasă, considerați eretici în raport cu propria credință, fără scrupule și plini de venin, aceștia erau principalii oponenți ai creștinilor.

În raport cu aceștia Hristos se angajează astfel: „iată, îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale și vor cunoaște că te-am iubit” (ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε).[1388] Propoziția este alcătuită dintr-o succesiune de verbe: (a) ποιέω: „a cauza statutul de a fi”[1389], utilizat în Scrisoarea către Efes (2,5); (b) ἥκω: „a fi într-un anumit loc, dar ca urmare a unei deplasări”[1390], utilizat în scrisoarea către Tiatira (2,25); (c) προσκυνέω: „a te prosterna înaintea cuiva ca un act de reverență”[1391]; (d) γινώσκω: „a poseda informații despre ceva”[1392], utilizat în scrisorile către Tiatira (2,23-24) și Sardes (3,3); (e) ἀγαπάω: „a avea iubire pentru cineva sau ceva, bazată pe o apreciere sinceră și o apreciere înaltă.”[1393]

[1386] Andrew TAIT, *The Messages to the Seven Churches of Asia Minor*, Hodder and Stoughton, London, 1884, p. 352.

[1387] J. PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, p. 92.

[1388] CB: „iată, îi voi face să vină și să se prosterneze dinaintea picioarelor tale, ca să știe cu Eu te-am iubit”; NTRC: „iată, îi voi face ca să vină, să se prosterneze la picioarele tale și vor recunoaște că Eu te-am iubit”; VBA: „iată, îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale și să-și dea seama că te-am iubit”.

[1389] G-ELNT, p. 149.

[1390] G-ELNT, p. 724.

[1391] G-ELNT, p. 217.

[1392] G-ELNT, p. 333.

[1393] G-ELNT, p. 292.

După cum observăm, două dintre cele cinci verbe apar doar în această scrisoare. Este vorba de προσκυνέω și ἀγαπάω. Primul, προσκυνέω, trimite spre un gest fizic de plecăciune, însoțit de cea mai adâncă reverență interioară. Însă, „înțelesul de bază al termenului este, în opinia majorității cercetătorilor, a săruta. Prefixul indică o conexie cu practicile cultice străvechi, poate chiar în preistoria Greciei. Reprezentările egiptene portretizează închinători care sărută mâna zeului. Printre greci, verbul este un termen tehnic pentru adorarea zeilor, însemnând căderea cu fața la pământ, prosternarea întregii ființe sau cel puțin îngenuncherea. Probabil acesta vine de la obiceiul de a săruta pământul (considerat a aparține zeității)."[1394] În anumite cărți ale Noul Testament, termenul este folosit pentru descrie „un gest de închinare publică sau rugăciune (ex.: In 12,20; FAp 8,27; 24,11), în timp ce în Apocalipsa acesta denotă un tip particular de rugăciune, numită de obicei *adorare*. Această caracteristică o găsim exprimată în diferite imnuri de laudă de-a lungul cărții (4,8-11; 5,8-10; 5,12-14; 11,15-18; 12,10; 15,3; 16,5-7; 19,1-7), fiind adresate lui Dumnezeu însuși (sau lui Iisus Hristos)."[1395] În cartea Apocalipsei, noțiunea de prosternare poate fi citită – după David E. AUNE[1396] – în trei feluri: (1) În legătură cu cultul Fiarei (13,4; 13,8; 13,12; 13,12; 14,9; 14,11; 16,2; 19,20; 20,4); (2) În legătură cu imnurile închinate lui Dumnezeu și Mielului (4,10; 5,14; 7,12; 11,16; 15,4; 19,4); (3) În legătură cu alte situații: iudeii înaintea creștinilor (3,9), închinătorii din Templu (11,1), interdicția de a te închina unui înger (19,10; 22,8-9) și îngerii care ei înșiși se închină Creatorului (14,7).

Al doilea verb este ἀγαπάω fiind „folosit aproape în fiecare caz din Noul Testament pentru a descrie relația lui Dumnezeu cu omul."[1397] Prezent doar o singură dată în textul scrisorilor, ἀγαπάω este unul dintre cele mai utilizate verbe ale Noului Testament. Deși numai aici Hristos își afirmă, textual, iubirea – „vor cunoaște că te-am iubit" – , „în Ioan, natura și activitatea lui Dumnezeu este ilustrată cu o claritate particulară prin acest ἀγαπάω... Ioan vorbește despre iubirea preexistentă în același fel în care vorbește, în In 1,1, despre logosul preexistent (cf. In 3,35; 10,17; 15,9; 17,23). Dumnezeu este esențialmente iubire (1In 4,8) și scopul Lui de la început a fost unul al iubirii. Iubirea Tatălui pentru Fiul este, prin urmare, arhetipul tuturor forme de

[1394] H. SCHÖNWEISS & C. BROWN, „Prayer", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, pp. 875-876.

[1395] „Imnurile folosesc o varietate foarte mare de limbaje și idei, oferind constant noi titluri divinității prin care-L laudă pe Dumnezeu și-L descriu în prin merite și atribute înălțătoare (eternitate, omnipotență, onoare, înțelepciune, sfințenie, putere etc.)." (H. SCHÖNWEISS & C. BROWN, „Prayer", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, pp. 877-878)

[1396] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 238.

[1397] W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 543.

dragoste, iar acest lucru este vizibil în trimiterea și sacrificiul Fiului (In 3,16; 1In 3,1; 3,16). Pentru oameni, a vedea și a cunoaște această iubire înseamnă a fi mântuiți. Scopul primar al lui Dumnezeu pentru lume este iubirea iertătoare și milostivă, care se opune respingerii agresive pe care o întâmpină din partea altora. În iubirea lui Dumnezeu, gloria (*doxa*) Lui este revelată simultan."[1398] În Apocalipsa, deși ἀγαπάω este folosit foarte rar (de două ori), sensul este același: Hristos continuă să-Și iubească Biserica după același tipar și cu aceeași intensitate cu care i-a iubit pe ucenici, în perioada șederii Sale pe pământ.

Afirmație unică și de o intensitate aparte, țesută ferm în jurul unor verbe încărcate de semnificație, această supunere a falșilor iudei în fața Bisericii din Filadelfia este uimitoare. Prima parte a frazei, ce gravitează în jurul verbului „a da" („îți dau... dintre cei ce se zic pe sine că sunt iudei..."), iar a doua parte în jurul verbului „a veni" (...îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale..."). Genitivul πούς joacă aici rol de antropomorfism, menit să accentueze umilința de care vor avea parte falșii iudei: din detractori și, probabil, complici la suferința comunității, aceștia vor veni spășiți și înfrânți înaintea acesteia. Batjocoritorul și prigonitorul se va transforma într-un personaj inofensiv și speriat, capabil de gesturi dintre cele mai neașteptate. David E. Aune[1399] consideră că avem aici o reluare a textului din Isaia 60,14 (poate chiar și a celui din 49,23).

Isaia 60,14	**Apocalipsa 3,9**
Și feciorii asupritorilor tăi smeriți la tine vor veni și se vor închina la picioarele tale toți cei ce te-au urât, și pe tine te vor numi cetatea Domnului, Sionul Sfântului lui Israel.	Iată, îți dau din sinagoga Satanei, dintre cei care se zic pe sine că sunt iudei, și nu sunt, ci mint; iată, îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale și vor cunoaște că te-am iubit.

Compararea celor două texte scoate la iveală aceeași idee: asupritorul se înclină înaintea asupritului; cel tare și semeț face plecăciuni înaintea celui slab și disprețuit. O inversare de roluri care duce, implicit, la deznodăminte diferite. „Prosternarea iudeilor înaintea creștinilor filadelfieni a fost explicată de comentatori cel mai adesea prin succesul misiunii creștine sau împlinirea profețiilor eshatologice. Cu toate acestea, versetul nu poate face referire la convertirea finală a Israelului (menționată în Rom 11,25-32), deoarece această prosternare nu are o semnificație religioasă, ci expresia tradițional-orientală a omagiului sau onoarei [acordate altei persoane].

1398 W. GÜNTHER & H.-G. LINK, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 546.
1399 D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 237.

Ironia este dată de faptul că, potrivit profețiilor, neamurile sunt așteptate să recunoască superioritatea lui Israel (Is 45,14; 49,23; 60,14), în vreme ce aici evreii se prosternează înaintea creștinilor neevrei. [Din această cauză], acest verset subliniază înălțarea eshatologică a poporului lui Dumnezeu (a creștinilor)."[1400]

Prosternarea înaintea Bisericii din Filadelfia este, așadar, un gest de recunoaștere a statutului privilegiat. În subtext, această atitudine reverențioasă trimite spre victoria creștinismului în raport cu iudaismul, fapt care va fi confirmat în secolele următoare, mai ales după ce mișcarea creștină își va obține libertatea.

[3] Pentru că ai păzit cuvântul răbdării (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς) Mele, și Eu te voi păzi pe tine de ceasul ispitei (τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ) ce va să vină peste toată lumea (οἰκουμένη), ca să încerce pe cei ce locuiesc pe pământ (γῆ). Eu vin curând (ἔρχομαι ταχύ κράτει); ține ce ai, ca nimeni să nu ia cununa (στέφανος) ta. (vv. 10-11)

Fraza continuă enumerarea răsplătirilor lui Hristos pentru Biserica din Filadelfia și se construiește pe două elemente: *promisiune și îndemnare*. Promisiunea se raportează la credincioșie („pentru că ai păzit cuvântul răbdării Mele"), iar îndemnarea („ține ce ai") la iminența Parousiei („vin curând").

Expresia „ai păzit cuvântul răbdării Mele" (ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου) trebuie pusă în legătură cu făgăduința: „și Eu te voi păzi pe tine de ceasul ispitei" (κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ). Verbul τηρεω este utilizat de două ori în fraza de mai sus: prima dată pentru a desemna ținerea Cuvântului[1401], a doua oară pentru a desemna protecția lui Hristos.[1402] Comunitatea a păzit „cuvântul răbdării" (λόγον τῆς ὑπομονῆς), expresie unică în textul Noului Testament, alcătuită din două substantive, primul la acuzativ, al doilea la genitiv. Noțiunea de λόγος, care apare doar în această scrisoare, am întâlnit-o deja în versetul 8: „ai păzit cuvântul Meu". Însă, conceptual vorbind, accentul cade pe ὑπομονή, noțiune care deja a fost apreciată la Biserica din Efes (2,2-3) și cea din Tiatira (2,19). Aceste două comunități, precum cea din Filadelfia, au rămas statornice în mijlocul furtunilor istoriei, neabătute din drumul lor spre veșnicie, serioase în toate privințele.

Se spune pe bună dreptate că „prima caracteristică a vieții, în lumina sfârșitului, era răbdarea... [În gândirea Sf. Ap. Ioan, această virtute] a luat forma credincioșiei în fața persecuției din partea împăratului (Apoc 2.3, 10, 13; 3.10), a hărțuirii din partea sinagogilor care i-au dat afară (Apoc. 2.9; 3.9) și a compromisului cerut și

[1400] D. E. AUNE, *Revelation 1-5*..., vol. 1, p. 238.
[1401] Aici τηρεω este folosit la timpul aorist: ἐτήρησας.
[1402] Aici τηρεω este folosit la timpul viitor: τηρήσω.

practicat de învățătorii falși (Apoc 2,2, 6, 14, 15, 20). Răbdarea cerea loialitate și devotamentul lor față de Dumnezeu (Apoc 2,4; 3.15, 16), precum și în dragostea și slujirea lor unii față de alții (Apoc 2.19), și rezistență în fața atracțiilor imoralității (Apoc 2,14, 20; 3,4) și în fața seducțiilor libertății (Apoc 2.9; 3.17)."[1403]

Ca o consecință a răbdării filadelfienilor, Hristos promite că va păzi biserica de „ceasul ispitei ce va să vină peste toată lumea, ca să încerce pe cei ce locuiesc pe pământ" (σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς).[1404] Noțiunea de ὥρα, care indică un moment bine definit, o găsim inițial în Scrisoarea către Sardes (3,3), unde este indicat ceasul venirii iminente a lui Hristos întru cercetarea bisericii. Ceasul acesta însă are o altă conotație, dramatică în felul ei, anume acela al „ispitei". Substantivul πειρασμός apare doar aici în cartea Apocalipsei și înseamnă „a încerca să identifici natura sau caracterul a ceva sau a cuiva prin supunerea la o testare îndelungată."[1405] Sensurile religioase ce i se atribuie acestui cuvânt în Noul Testament sunt, în general, dependente de literatura veterotestamentară. Sinteza propusă de W. Schneider și C. Brown[1406] asupra subiectului arată cum creștinii sunt într-o necontenită punere la încercare prin ispitele ce vin din partea diavolului (In 12,31; 14,30; 16,11; cf. Mt 9,34; 12,24; 1Cor 2,6; 2,8; Ef 2,2), motiv pentru care trebuie să fie într-o continuă stare de vigilență și rugăciune (Ef 6,18). Dorințele izvorâte din natura noastră coruptă sunt percepute de textul biblic drept ispite perpetue (Iac 1,14), iar diavolul va folosi orice metodă și prilej pentru a ne determina că cădem în ispită (1Cor 7,5; 1Tes 3,5). Dar nu numai provocările în plan moral constituie o ispită, ci și suferința este văzută ca o formă de testare. Ea este emblema adevăratei ucenicii și, înțeleasă în chip matur, aceasta poate să conducă la înțelepciune și

[1403] A. VERHEY, „Etică, III: Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 495. Bisericile Asiei Mici erau „niște heralzi ai domniei lui Dumnezeu și o dovadă a reușitei acesteia; erau vocea din vremea lor a întregii creații, vocea tuturor celor nedreptățiți și oprimați de falsa domnie, a tuturor celor ce vor fi eliberați de Mielul care a fost junghiat. Erau, în imperiul lui Domițian, o contraputere. Promisiunea că ei vor domni (Apoc. 5.10) stătea sub standardele Mielului care a fost junghiat, nu sub opulența și privilegiile lui Domițian; așadar, domnia lor, la fel cu cea a Mielului, putea fi întemeiată, dacă nu cu prețul vieții, cel puțin prin răbdare." (A. VERHEY, „Etică, III: Evrei, epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 496)

[1404] CB: „ceasul încercării, care va să vie peste întreaga lume locuită, ca să-i încerce pe toți locuitorii de pe pământ"; NTRC: „ora încercării care trebuie să vină peste tot pământul ca să-i pună la încercare pe toți cei care locuiesc pe pământ; VBA: „ceasul încercării, cel ce peste toată lumea va să vină ca să-i încerce pe cei ce locuiesc pe pământ"; NTR: „ceasul încercării care urmează să vină peste toată omenirea, pentru -ai pune la încercare pe locuitorii pământului".

[1405] G-ELNT, p. 331.

[1406] W. SCHNEIDER & C. BROWN, „Tempt", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, pp. 802-807.

duhovnicie. Mântuitorul însuși a fost ispitit, iar modul în care S-a raportat la ispită constituie și pentru noi azi o bună strategie. Apostolii au trecut prin aceleași încercări ale credinței, ca fiecare generație de atunci până azi.

Bisericii din Filadelfia i se prevestește, așadar, un timp al încercării care trebuie înțeles ca o probă sau test. Sfânta Scriptură cunoaște multe cazuri în care personaje sau comunități au trecut prin diferite forme de suferință, tocmai pentru a-și vedea propria măsură. G. K. Beale interpretează acest *ceas* ca „o referire tehnică la cei care se opun idolatriei și, în consecință, suferă tot felul de necazuri. Această idee este des întâlnită în Apocalipsa: 6,10; 8, 13; 11,10; 12,12; 13,8, 12, 14; 14,6; 17,2,8. Încercarea este probabil o intensificare a acestor adversități pe măsură ce creștinii apropie de deznodământul final, fapt deja menționat (ca în 1,9; 2,9-10, 22)."[1407] David E. Aune consideră că se referă „la un eveniment despre care autorul este conștient că biserica are cunoștință și creștinismul primar se așteaptă să se întâmple, înaintea victoriei eshatologice a lui Dumnezeu."[1408]

După G. K. Beale[1409] și Craig R. Koester,[1410] acesta trebuie comparat cu Daniel 12,1 unde citim: „Și în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod, care ocrotește pe fiii poporului tău, și va fi o vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele și până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit, și anume oricine va fi găsit scris în carte." Compararea celor două texte dezvăluie două adevăruri fundamentale. În primul rând, avem de-a face cu o încercare cu conotații universale; în al doilea rând, Dumnezeu își păzește poporul într-un mod suveran.

Expresia „ce va să vină peste toată lumea, ca să încerce pe cei ce locuiesc pe pământ" (τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς)[1411] evidențiază în mod plastic universalitatea încercării ce-i va atinge

---

1407 G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2011, p. 209.

1408 „Apocalipsa 7,14 desemnează această perioadă prin expresia: *strâmtorarea cea mare*. De asemenea, o referire la această perioadă poate fi asociată cu *vaiurile lui Mesia* (Os 13,13; Is 26,26-29; Mic 4,9-10; Hag 2,6; Mc 13,8; Mt 24,8). Prin urmare, dacă termenul se referă la „strâmtorarea/ încercarea/tribulația" descrisă în Apoc 6-19 (6,2-17; 8,6-9,21; 12,13-17; 13,7; 16,1-21; 17,6), atunci creștinii nu apar ca izbăviți din ea. Pe de altă parte, dacă „ceasul ispitei" se referă generic la toate încercările care vor precede revenirea lui Hristos; atunci înseamnă că nu este vorba de plăgile descrise în 9,3-21, de care creștinii vor fi protejați, după cum citim în 7,1-8." (D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, pp. 239-240)

1409 G. K. BEALE, *A New Testament...*, p. 209.

1410 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 325.

1411 CB: „care va să vie peste întreaga lume locuită, ca să-i încerce pe toți locuitorii de pe pământ"; NTRC: „care trebuie să vină peste tot pământul ca să-i pună la încercare pe toți cei care locuiesc pe pământ"; VBA: „ce peste toată lumea va să vină ca să-i încerce pe cei ce locuiesc pe pământ"; NTR: „care urmează să vină peste toată omenirea, pentru a-i pune la încercare pe locuitorii pământului".

pe filadelfieni. Verbul μέλλω indică „un moment din viitor care este precedat de un alt eveniment și se află într-o strânsă legătură cu acesta."[1412] În sensul unei întâmplări neașteptate și dramatice este folosit μέλλω și în alte două scrisori precedente: Biserica din Smirna (2,10), unde se face referire la pătimirea prin care va trece această comunitate și Biserica din Sardes (3,2), unde se indică situația precară a lucrurilor bune. Verbul ἔρχομαι sugerează ideea de deplasare dintr-un loc în altul, fiind utilizat în scrisoarea către Efes (2,5) și în cea către Pergam (2,16). Puse împreună, μέλλω și ἔρχομαι sugerează ideea de venire iminentă, un eveniment ce stă să se producă. Substantivul οἰκουμένη este o extensie figurativă a lui οἰκουμένη („pământ locuit") și γῆ („pământ") și care indică „toți oamenii care locuiesc pe pământ."[1413] În cartea Apocalipsei apare de trei ori (3,10; 12,9 și 16,14) având întotdeauna sensul de „toată lumea".[1414] Înțelegem că iminenta încercare va veni peste întreaga lume, iar ca o confirmare a acestei realități se adaugă: „ca să încerce pe cei ce locuiesc pe pământ". Expresia întărește afirmația precedentă, menționând din nou ideea de „încercare" (πειράζω) și de umanitate: „cei ce locuiesc pe pământ" (τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς). Verbul κατοικέω înseamnă „a trăi sau a sălășlui într-un loc; a te stabili, a rămâne".[1415] A fost utilizat în Scrisoarea către Pergam (2,13), pentru a sugera faptul că Domnul știe unde viețuiește comunitatea și toate detaliile care decurg din această așezare. Acest limbaj universalist – „toată lumea"; „toți locuitorii" – este specific Apocalipsei, mai ales pentru a descrie pedeapsa globală pe care Dumnezeu o aduce sau o îngăduie.

„În ceasul încercării se evidențiază de către atleții credinței cuvântul răbdării. Mucenicii, mai mult decât oriunde altundeva, arată răbdarea ca pe o lucrare desăvârșită. În Apocalipsă este subliniată răbdarea sfinților care respectă poruncile Domnului și își păstrează credința în El la vreme de prigoană, când majoritatea aleargă să se închine fiarei și să primească semnul numelui ei."[1416] Așa cum, în chip logic, persecuția precede martirajul, tot astfel și suferința – de orice natură ar fi ea, precede biruința finală. „Cititorii trebuie să audă mesajul ca o promisiune a vindecării de la sfârșitul veacurilor. Această interpretare se potrivește foarte bine perspectivei futuriste a pasajelor biblice care precedă limbajul Apocalipsei (Is 60,14; 60,19)."[1417] Încercarea ce va cuprinde întreaga lume se va transforma pentru

[1412] G-ELNT, p. 636.
[1413] G-ELNT, p. 105.
[1414] În restul Noului Testament regăsim termenul οἰκουμένη în: Mt 24,14; Lc 2,1; 4,5; 21,26; FAp 11,28; 17,6; 17,31; 19,27; 24,5; Rom 10,18; Evr 1,6; 2,5.
[1415] G-ELNT, p. 730.
[1416] S. BILALIS, *Martirii Ortodoxiei...*, p. 81.
[1417] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 331.

cei din Filadelfia într-un prilej de-a învăța încă o lecție despre suveranitatea lui Dumnezeu.

Ca o completare adusă întregului mesaj, Hristos reia tema revenirii Sale și a răsplătirilor divine: „vin curând; ține ce ai, ca nimeni să nu-ți ia cununa" (ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου).[1418] Verbul ἔρχομαι este folosit frecvent în scrisorile Apocalipsei și, de cele mai multe ori, cu referire la Hristos. În cazul Bisericii din Efes (2,5), Hristos promite că vine întru pedeapsă, dacă nu există pocăință, așa cum se întâmplă și în cazul Bisericii din Pergam (2,16). În situația Bisericii din Filadelfia, aflăm că, deși *vine ceasul încercării* (v. 10), totuși lucrurile nu rămân la acest nivel: *vine și Hristos însuși* (v. 11).

Apoc 2,5	Apoc 2,16	Apoc 3,11
...ἔρχομαί σοι ταχὺ...	...ἔρχομαί σοι...	ἔρχομαι ταχύ...

Adjectivul ταχύς descrie „o foarte scurtă perioadă de timp"[1419], adică ideea de iminență. Alăturat verbului ἔρχομαι, acesta formează expresia ἔρχομαι ταχύ, pe care Hristos o folosește și în Scrisoarea către Pergam (2,16). Diferența între cele două „veniri" este dată de scopul acestora. Dacă în cazul Bisericii din Pergam Hristos promite să vină pentru a-i pedepsi pe nicolaiți, în cazul Bisericii din Filadelfia venirea Lui trimite spre ideea de răsplătire. Promisiunea venirii este asociată cu îndemnul: „ține ce ai" (κράτει ὃ ἔχεις), la care se adaugă precizarea: „ca nimeni să nu ia cununa ta" (ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου).

Verbul κρατέω, care sugerează ideea de păstrare cu străşnicie a fost deja folosit în legătură cu Hristos, care ține bisericile în dreapta Sa (2,1), dar și în legătură cu statornicia în credință a altor comunități (Pergam – 2,13; Tiatira – 2,25). Cerința adresată Bisericii din Filadelfia – „vin curând, ține ce ai" – este, de fapt, aceeași cu cea adresată Bisericii din Tiatira: „însă ceea ce aveți țineți până voi veni" (2,25). Ambele imperative sunt legate de venirea lui Hristos, care devine astfel atât un motiv al statorniciei, cât și un deznodământ al ei. Rezistența la care sunt chemate bisericile trebuie percepută într-o relație directă cu Hristosul cel Înălțat, care se va întoarce pentru a-i răsplăti pe ai Săi și a-i pedepsi pe împotrivitori. Verbul λαμβάνω (din expresia: „nimeni să nu ia cununa ta") înseamnă „a lua ceva sau pe cineva cu sau fără forță"[1420], fiind deja folosit în scrisori: Pergam (2,17) și Tiatira (2,28).

[1418] CB: „vin curând. Ține bine ceea ce ai, pentru ca nimeni să nu-ți ia cununa"; NTRC: „Eu vin curând. Ține ce ai, ca nimeni să nu-ți ia coroana"; VBA: „vin curând; ține ce ai, pentru ca nimeni să nu-ți ia cununa"; NTR: „Eu vin curând. Ține ceea ce ai, pentru ca nimeni să nu-ți ia coroana."

[1419] G-ELNT, p. 643.

[1420] G-ELNT, p. 219.

Etimologia sugerează ideea de violență sau rapacitate în gestul de „a lua”, un verb pe care l-am putea traduce și prin „a înșfăca”. Obiectul protecției, pe de o parte, dar și a râvnirii celorlalți, pe de altă parte, este „cununa”. Substantivul στέφανος este folosit în Scrisoarea către Efes (2,10), în secvența care descrie răsplătirile lui Hristos pentru comunitate.

Precauția ultimă este în deplină consonanță cu mesajul scrisorii. Consecvența și verticalitatea comunității trebuia menținută până la sfârșit. „Hristos promite că va veni curând pentru a-i încuraja pe acești credincioși să rămână fermi în credința și mărturia lor prin criza ce-i așteaptă. Expresia *ține ce ai* sugerează că vor trece prin încercări ce presupun o salvgardare a credinței.... În același timp, *vin* se referă în acest verset la o manifestare tot mai evidentă a prezenței lui Hristos care-i va proteja pe creștinii ce trec prin tribulație, așa cum a fost menționat în v. 10. Prin urmare, promisiunea din versetul 10 nu este că ei vor scăpa din încercare, ci că vor fi capabili s-o îndure deoarece sunt susținuți de puterea Lui.”[1421]

[4] Pe cel ce biruiește îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu (ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου) și afară nu va mai ieși (ἐξέρχομαι); și voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu și numele cetății (πόλις) Dumnezeului Meu – al noului Ierusalim (τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ), care se pogoară (καταβαίνω) din cer

[1421] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, pp. 520-521. Spiridon Bilalis, în *Martirii Ortodoxiei. Teologia martiriului* (trad. pr. dr. Ciprian-Ioan Staicu, Editura Christiana, București, 2016) arată cum, potrivit Noului Testament, Hristos este „Întâiul-Mucenic” (p. 54), cu toate că moartea Lui are o semnificație mult mai înaltă decât orice formă de martiraj. De reținut atenția pe care Mântuitorul însuși a acordat-o – prin viață și învățătură – muceniciei. În lumina propriilor pătimiri, Hristos își anunță frecvent ucenicii despre prigoanele și supliciile la care vor fi expuși. Toate acestea sunt urmate de lecția practică a suferinței Lui, care devine astfel „izvor de inspirație a martirilor” (p. 63). De asemenea, Teologia patristică a martirajului privește Biserica lui Hristos ca „unica Școală de Mucenici” (p. 123). Epoca de aur a Bisericii, prin Sfinții Părinți și Scriitorii Bisericești, a elogiat martirajul istoriografic, dogmatic și liturgic. Păstrători ai mărturisirii celei bune (rostită de cele mai multe ori prin afirmația: „Sunt creștin!”) s-au înfățișat înaintea puternicilor vremii cu o demnitate care uimește de-a lungul secolelor. Prin prețul suprem pe care l-au plătit, mucenicii au devenit „nimicitori ai înșelării” (p. 141), „propovăduitori ai Ortodoxiei” (p. 147) și, de asemenea, „atleți ai Ortodoxiei” (p. 152). Teologii ortodocși moderni au reluat și ei, cu pioșenie și acribie, tema martirajului. Au făcut-o atât sub aspectul lui scriptural, cât și istorico-dogmatic, arătându-i întotdeauna profunzimea și impactul. Pentru că, așa cum încheie autorul, „aici vom găsi pe Sfinții Părinți cei de Dumnezeu purtători, vederi neprihănite ale lui Dumnezeu și ale celor dumnezeiești, oglinzi de cunoaștere, de receptivitate, indicatoare; vom găsi aici haina adevărului, țesătura din teologia cea de sus, strălucirea dumnezeiască a Sfântului Duh, teologia mistică, veșmântul dumnezeiesc al nestricăciunii, societatea din ceruri, viața cea ascunsă cu Hristos în Dumnezeu, calea cerească spre redobândirea frumuseții originare, oglindirea slavei Domnului, nunta tainică cu Mielul, harisma înfierii dumnezeiești, teologia palamită a luminii celei necreate treimice, locul ceresc al părtășiei dumnezeiești, așteptarea cerurilor noi și a pământului nou, singurul lucru nou sub soare, teologia Domnului a mântuirii și a îndumnezeirii” (pp. 321-322).

(οὐρανός), de la Dumnezeul meu – și numele Meu cel nou (τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν). (v. 12)

Spre deosebire de celelalte scrisori, Scrisoarea către Filadelfia conține promisiuni chiar înainte de secțiunea finală, care se deschide întotdeauna prin apelativul: „cel ce biruiește". Paradoxal, conceptele conținute în această secțiune sunt mult mai solemne, apelând la metafore profund înrădăcinate în mintea creștinilor evrei (cum ar fi noțiunea de „Templu" sau „Ierusalim"). Hristos îi promite biruitorului, pe de o parte, că-l va face *stâlp în Templul lui Dumnezeu* și, pe de altă parte, va scrie pe acesta *numele lui Dumnezeu, a cetății Ierusalim și numele cel nou al lui Iisus*. Sub aspect ideatic, întreaga afirmație gravitează în jurul ideii de stâlp, o imagine care întotdeauna sugerat stabilitatea și durabilitatea.

Drept răsplată pentru statornicia dovedită, biruitorul din Filadelfia primește promisiunea: „îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu" (ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου). Spre deosebire de alte promisiuni unde este utilizat verbul *a avea*, aici întâlnim verbul *a face* (ποιέω). Noțiunea de „stâlp" este redată prin substantivul στῦλος: „un pilastru sau o structură utilizată ca suport pentru clădiri."[1422] Potrivit lui D. H. Madvig, „această metaforă se referă probabil la cei doi pilaștri care străjuiau poarta Templului lui Solomon. Aceeași este folosit și pentru a descrie liderii Bisericii din Ierusalim: Iacov, Petru și Ioan (Gal 2,9), dar și temelia adevărului (1Tim 3,15)."[1423] Pe lângă această ocurență, στῦλος mai apare o singură dată în Apocalipsa, ca o metaforă a picioarelor acelui înger puternic și care „erau ca niște stâlpi de foc" (10,1).

De obicei „simbolistica stâlpului se leagă de cea a axei lumii, a copacului și a coloanei. Exprimă relația dintre diferitele nivele ale universului și al egoului, un loc de trecere între ele, al energiei cosmice, vitale sau spirituale și un focar de iradiere a acestei energii."[1424] Cu mici excepții, în care joacă un rol pur decorativ, stâlpul susține clădirea, fiind el însuși dovada stabilității și a trainiciei. Acesta este, în general, sensul pe care-l transmite metafora, indiferent de contextul în care se folosește.

În Filadelfia însă, „când o persoană lucra cu fidelitate ca și lider civic, orașul îi ridica un stâlp în templul unde acesta se închina, pe care scria numele lui. Oricine trecea prin locul respectiv cinstea acea persoană, înțelegând că a făcut ceva extraordinar. Spre deosebire de această recunoaștere omenească, Iisus promite să-i recompenseze pe cei fideli devenind stâlpi în templul Lui. Dumnezeu își va aduce aminte

[1422] G-ELNT, p. 87.
[1423] D. H. MADVIG, „Temple", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 795.
[1424] Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, vol. 3..., pp. 267-268.

de ei și-i va onora."[1425] Cunoscută fiind această cutumă, Hristos apelează cu măiestrie la metafora „stâlpului", tocmai pentru a se face mai ușor înțeles. Precum în Sfintele Evanghelii, unde Mântuitorul prelua elemente cotidiene pentru a transmite adevărurile Împărăției, și aici, ca și Hristosul proslăvit, El urmează același tipic.

Dar biruitorul nu va fi doar „un stâlp" *oarecare*, ci „un stâlp în Templul Dumnezeului Meu" (αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου) – afirmă Hristos. Substantivul ναός descrie „o clădire în care este venerată o zeitate (în cazul Templului din Ierusalim, un loc unde Dumnezeu era perceput ca prezent)."[1426] „În Noul Testament ναός este cel mai des utilizat în Apocalipsa (de 16 ori) și în epistolele pauline (de 7 ori). În Evangheliile sinoptice este folosit aproape exclusiv în narațiunile Patimilor (Marcu de 3 ori; Matei de 9 ori; Luca de 7 ori – pentru că Luca preferă *hieron*, pe care-l utilizează de 39 de ori)."[1427] Prin comparație cu termenul preferat *hieron*, ναός se referă de obicei la devoțiunea ce are loc la Templu, accentuând mai mult latura spirituală a acestuia.

Acest Templu este al „Dumnezeului Meu" (τοῦ θεοῦ μου) – afirmă Hristos, expresie ce a fost deja utilizată în Scrisoarea către Sardes (3,2). Spre deosebire de această ocurență, Apoc 3,12 folosește expresia τοῦ θεοῦ μου de patru ori: (1) „templul *Dumnezeului Meu*"; (2) „numele *Dumnezeului Meu*"; (3) „numele cetății *Dumnezeului Meu*"; (4) „noul Ierusalim care se pogoară din cer, de la *Dumnezeul Meu*". Prin expresia „templul Dumnezeului Meu", Hristos își reafirmă filiația divină și deplina conlucrare cu Tatăl. Precizarea „și afară nu va mai ieși" (ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ) are rolul de a sublinia gestul suveran pe care-l va face Mântuitorul pentru cel care va birui. Adverbul ἔξω descrie „o poziție ce nu se află în interiorul unei arii particulare"[1428], deci implică ideea de exterioritate în raport cu interiorul, de margine în raport cu centrul. Termenul este folosit în Noul Testament atât în sens propriu (Mt. 5,13; 10,14; 12,46-47; 21,17; 21,39; 26,69; 26,75; Mc 1,45; 3,31; 5,10; 8,23; 11,4; 11,19; 12,8; 14,68; Lc 1,10; 4,29; 13,25; 13,33; 24,50; In 9,34-35; 11,43; 18,16; 19,5; 20,11; FAp 14,19; 16,13; 21,5; 21,30; Evr 13,11-13), cât și în sens figurat (Mt 13,48; Mc 4,11; In 6,37; 12,31; 15,6; 1Cor 5,12-13; 2Cor 4,16; Col 4,5; 1Tes 4,12; 1In 4,18). Verbul ἐξέρχομαι descrie „mișcarea în afara unui spațiu închis sau o arie bine definită bi sau tridimensională."[1429] Apare doar aici în textul scrisorilor, deși în cartea

[1425] Douglas CONNELLY, *The Book of Revelation for Blockheads*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2007, p. 53.
[1426] G-ELNT, p. 82.
[1427] W. von MEDING, „Temple", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 784.
[1428] G-ELNT, p. 714.
[1429] G-ELNT, p. 186.

Apocalipsei are o utilizare destul de largă (6,2; 6,4; 9,3; 14,15; 14,17-18; 14,20; 15,6; 16,17; 18,4; 19,5; 19,21; 20,8). Astfel, biruitorul va rămâne pentru totdeauna în Templul lui Dumnezeu, fără riscul de-a fi vreodată înstrăinat de acesta.

Potrivit lui J. M. Lundquist[1430], H. W. Turner[1431] și P. W. L. Walker[1432], „motivul templului face parte din cadrul lingvistic și conceptual al Apocalipsei. Acest lucru este evident dintr-o analiză literară a [cărții] care indică o structură chiastică ce se compune din cele șapte scene ale tronurilor: 1,9-20; 4,1-5,14; 8,2-6; 11,10; 15,1-16,1; 16,18-21. Trei accente teologice se desprind din aceste pasaje...: domnia suverană a Dumnezeului triunic, judecata Fiului asupra celor răi și ocrotirea celor drepți."[1433] Deși aici avem o simplă menționare a Templului, în restul cărții imaginea acestuia se amplifică și capătă conotații tot mai complexe. Aceste ocurențe urmează motivul templului din Vechiul Testament, „în special din scrierile profetice. Ioan însă nu a folosit aceste texte într-un mod mecanic, repetitiv sau întâmplător, ci, dimpotrivă, într-o manieră creativă, responsabilă și judicioasă. Este ca și cum ar fi folosit simțurile, simbolurile, metaforele și figurile de vorbire pentru a-și îmbogăți și completa propria scriere."[1434]

Aceste două aserțiuni au o legătură implicită, câtă vreme Templul era situat în Ierusalim. Potrivit scrierilor veterotestamentare, „figura principală de adorare a lui Dumnezeu în Israelul biblic era cultul prin aducere de jertfe... Cultul de la templu nu era însă numai un serviciu pur „extern". Se spuneau și rugăciuni. Jertfele pentru ștergerea vinovăției erau însoțite de mărturisirea păcatelor. Cartea Psalmilor, care este privită drept *Cartea de cântări a celui de al doilea Templu*, conține expresii de cea mai înaltă spiritualitate. Dacă după aceea mulți dintre profeții biblici au predicat împotriva cultului de la Templu, n-au făcut-o atât împotriva cultului *per se*, așa cum s-a considerați deseori de către exegeții protestanți ai Bibliei din secolul al XIX-lea, ci mai curând împotriva unei forme de religiozitate care se mulțumește cu cultul de la Templu și neglija comandamentele morale."[1435]

[1430] J. M. LUDQUIST, *The Temple of Jerusalem: Past, Present and Future*, Preager Publications, Westport, 2008, pp. 224-225.

[1431] H. W. TURNER, *From Temple to Meeting house. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Mouton Publishers, New York, 1979, p. 127.

[1432] P. W. L. WALKER, *Jesus and Holy City: New Testament Perspective on Jerusalem*, Eerdemans Publishing House, Grand Rapids, 1996, p. 243.

[1433] Dan LIOY, *Axis of Glory. A Biblical and Theological...*, p. 105.

[1434] „Ioan putea să folosească pe scară largă Vechiul Testament tocmai pentru că stăpânea bine istoria, tradiția și interpretarea acestor scrieri evreiești. Pe de o parte, apostolul a prețuit și a fost sensibil la contextele originale ale materialului pe care l-a folosit. De altă parte, nașterea Bisericii și creșterea ei a fost însuflețită într-un mod dramatic și constant, chiar în mijlocul persecuției." (Dan LIOY, *Axis of Glory. A Biblical and Theological...*, p. 106)

[1435] Jakob J. PETUCHOWSKI, Clemens THOMA, *Lexiconul .Herder al întâlnirii iudeo-creștine: substraturi, clarificări, perspective*, trad. Dumitru Ionescu-Stăniloae, Humanitas, București, 2000, p. 64.

Chiar dacă în perioada exilului babilonian s-au fondat sinagogile (care au împânzit apoi inclusiv Palestina), imaginea și valoarea Templului a avut un destin aparte. „Fără îndoială, în timpul iudaismului rabinic a existat speranța că Templul va fi reconstruit curând și că o dată cu venirea lui Mesia va fi reintrodus cultul jertfelor. După opinia rabinică acesta era numai amânat în timp, nu și anulat. Totuși, conform învățăturii rabinice, pentru faptul că jertfele se desființaseră au existat diferite posibilități compensatorii, cum ar fi rugăciunea, binefacerile și studierea Torei."[1436]

Spiritualizarea conceptului de Templu reprezintă o particularitate ioanină. Când Sf. Ap. Ioan descrie – în Ioan 2.13-17 – curățirea Templului, el presupune o schimbare de destinație, ba chiar de destin. Este mai mult decât un gest istoric pe care-l săvârșește Iisus, este o schimbare de planuri, între cel concret (propriu) și cel spiritual (figurativ). Spre deosebire de sinoptici (Mt 21.10-17; Mc 11.11,15-17; Lc 19,45-46), acțiunile Mântuitorului sunt mult mai radicale, vânzătorii și schimbătorii de bani fiind scoși afară cu biciul. Și totuși, există mai mult decât gesturi intransigente. Potrivit acestui evanghelist, Iisus numește Templul „casa Tatălui meu" și încearcă să-l izbăvească de sub nevolnicia negoțului și-a materialismului de pe poziția de Fiu care-Și face cu drag datoria.

Rostirea lui Iisus din Templu este o parafrazare strălucită a textului din Zaharia 14.21: „Și fiece căldare în Ierusalim și în Iuda va fi sfântă Domnului Atotțiitorului; și toți cei ce jertfesc vor veni și vor lua din ele și vor fierbe în ele; și-n ziua aceea nu va mai fi Canaanean în casa Domnului Atotțiitorului." Această profeție se referă – cum spune W. R. Herzog II[1437] – la „Ziua eshatologică a Domnului când Templul va deveni centrul închinării pentru toate popoarele... Astfel, acțiunile lui Iisus par să vină dintr-o râvnă sfântă de a preface Casa lui Dumnezeu după tiparul ei eshatologic." Eliberat de sub jugul unei religiozități fără substanță, Templul poate să devină cu adevărat ceea ce Domnul Însuși preconizase: mai mult decât o clădire, ci mai degrabă un simbol al închinării autentice.

În accepțiunea lui Craig R. Koester[1438], promisiunile finale adresate de Mântuitorul realizează un contrast între sinagogă și Templu. „O sinagogă era un spațiu local de întâlnire, dar în tradiția Israelului templul era singurul loc unde Dumnezeu Își așezase numele Lui. Când s-a scris Apocalipsa, templul de la Ierusalim era distrus, iar cartea folosește imagistica lui pentru a da speranță cititorilor. Viziunile ulterioare vor descrie comunitatea de credință ca pe un templu care răscumpărații lui Hristos

---

1436 Jakob J. PETUCHOWSKI, Clemens Thoma, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creştine...*, p. 66.
1437 W. R. HERZOG II, „Curățirea Templului", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului..*, p. 271.
1438 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 332.

slujesc drept preoți (5,10; 11,1).”[1439] Iisus folosește astfel simbolul cel mai puternic pentru a genera o trăire pe măsură.[1440]

Promisiunea lui Hristos se referă inclusiv la inscripționarea acestui stâlp: „voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu și numele cetății Dumnezeului Meu – al noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul Meu – și numele Meu cel nou” (γράψω ἐπ’ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν). Verbul γράφω, folosit în debutul celor șapte scrisori, „apare de 180 de ori... din care 70% sub forma unor formule introductive, care sunt urmate de citate biblice aduse drept argument.”[1441] Biruitorul – simbolizat prin „stâlpul Templului” – va purta nu mai puțin de trei nume: „numele Dumnezeului Meu”, „numele Noului Ierusalim” și „numele Meu [al lui Hristos] cel nou”.

Prima însemnare este cu însuși „numele lui Dumnezeu”. Expresia τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ mai apare în Noul testament în alte trei pasaje:

Ocurențe pentru: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ	**Contextul afirmației**
Rom 2,24: „Căci numele lui Dumnezeu din pricina voastră este hulit între neamuri”, precum este scris.	Apostolul Pavel citează aproximativ din următoarele texte posibile: Isaia 52,5: „...iar numele Meu, mereu, cât ține ziua, este defăimat.”; Iez 36,20: „Și au mers l a neamurile la care s-au dus și au necinstit numele Meu cel sfânt...”; Amos 2,7: „...feciorul dimpreună cu tatăl său la aceeași desfrânată își află calea, ca să pângărească numele Meu cel sfânt.”
1Tim 6,1: Cei ce se găsesc sub jugul robiei să socotească pe stăpânii lor vrednici de toată cinstea, ca să nu fie hulite numele și învățătura lui Dumnezeu.	Pasajul (6,1-2) dezvoltă etica muncii, în special relația dintre angajat și angajator (atunci: robi și stăpâni). O supunere exemplară a celor inferiori va atrage după sine o mărturie corectă a numelui lui Dumnezeu; nesupunerea însă va atrage o hulire a Lui.

[1439] Craig R. KOESTER, *Revelation*..., P. 332.

[1440] Arhimandritul Vasilios GONDIKAKIS leagă afirmația „stâlp în templul Dumnezeului meu” de esența teologiei creștine pe de o parte, dar și de vocația teologului pe de altă parte. „Teologul este o binecuvântare pentru Biserică prin însuși faptul existenței sale. Iar teologia este un dar al Duhului, o sfințire a omului și o scriere grevată de Dumnezeu, înscrisă în însăși existența lui. Ea hrănește, înnoiește pe teolog și-l face un sprijin și o bucurie a Bisericii.” (V. GONDIKAKIS, *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, trad. Ioan Ică și protos. Paisie, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2007, p. 39)

[1441] R. MAYER, „Scripture”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament*..., vol. 3, p. 488.

Ocurențe pentru: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ	Contextul afirmației
Apoc 16,9: Și oamenii au fost dogorâți cu mare arșiță și au hulit numele lui Dumnezeu, Care are putere peste urgiile acestea, și nu s-au pocăit ca să-I dea slavă.	Pasajul (16,8-9) descrie acțiunea celui de-al patrulea înger, care a vărsat cupa lui în soare, iar acesta a dogorât cu putere peste toată fața pământului. Această incandescență a produs mai degrabă blasfemie la adresa numelui lui Dumnezeu decât o sinceră pocăință.

Dacă, în vremurile străvechi, poporul lui Israel era acuzat că a pângărit numele sfânt al lui Dumnezeu (vezi profețiile lui Isaia, Iezechiel și Amos), biruitorii din Filadelfia vor purta cu cinste acest nume, ca fiind mai presus de orice onoare pământească pe care o puteau primi. Avem aici „o metaforă atât a apartenenței divine, cât și a dedicării celui înscris de Dumnezeu. Este probabil o aluzie inclusiv la Exod 28,36-38, unde erau date instrucțiunile pentru scrierea inscripției *Sfințenia Domnului* pe o tăbliță de aur și montată pe fruntea lui Aaron.”[1442]

Înscrierea numelui lui Dumnezeu peste identitatea și numele biruitorului este o reafirmare a supremației divine. Este o revanșă a imaginii adesea șifonate a lui Dumnezeu în tranșeele istoriei, recuperate la sfârșitul veacurilor prin adevărații Săi urmași. Biserica devine astfel purtătoarea numelui Său pentru eternitate, asocierea ei definitivă cu însăși Răscumpărătorul iubit. Nu există o recompensă mai înaltă decât aceea de a purta numele Celui care a învins prin Cruce și Înviere.

Pe chipul biruitorului, ca o a doua însemnare, Hristos promite că va trece „și numele cetății Dumnezeului Meu, al Noului Ierusalim” (καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ). Pentru „cetate” avem substantivul πόλις, care desemnează „un centru citadin relativ mare ca importanță (în contrast cu κώμη – „sat”, și κωμόπολις – „oraș”), impresionant prin mărime, semnificație economică sau control politic asupra întregii regiuni. Este posibil ca fortificația zidurilor și a porților să intre în sistemul de clasificare al unui πόλις, în contrast cu alți termeni ce desemnează orașe.”[1443] Folosit doar aici în textul scrisorilor, termenul πόλις este utilizat în restul Apocalipsei pentru a indica cetăți-simbol: 11,2; 14,20; 20,9; 21,2; 21,10; 21,14-16; 21,19; 21,21; 21,23; 22,14; 22,19 – Ierusalimul; 11,8 – Sodoma; 11,13; 16,19; 17,18; 18,10; 18,16; 18,18-19; 18,21 – Babilonul. După cum observăm, noțiunea de πόλις este asociată cel mai mult cu Ierusalimul, care primește în textul Apocalipsei o însemnătate aparte.

[1442] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 242.
[1443] G-ELNT, p. 16.

Expresia τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ un hapax legomenon în textul Sfintei Scripturi. Compusă din adjectivul καινός și substantivul propriu Ἰερουσαλήμ, aceasta desemnează o realitate cu totul unică și spectaculoasă. Termenul καινός se referă la „faptul de a nu fi fost bine cunoscut anterior, deși acea cunoaștere era semnificativă."[1444] Este vorba de noutatea în sensul deplin, a unei situații cu totul inedite. Acesta se atașează numelui propriu Ἰερουσαλήμ, capitala istorică și îndrăgită a Israelului, termenul fiind utilizat în Apocalipsa de trei ori și întotdeauna într-un sens metaforic: 3,12; 21,2; 21,10.

Adjectivul „nou" , aici cu funcție de genitiv, trimite spre o dublă semnificație: „orașul Ierusalim, împreună cu locuitorii săi (Mc 3,8; In 1,19; FAp 5,28) și Ierusalimul ceresc al viitorului (Gal 4,25; Evr 12,22; Apoc 3,12)."[1445] Ocurența noastră privește doar semantica spirituală a Ierusalimului, pregătită din punct de vedere textual de cele două pasaje, după cum se poate observa:

Gal 4,25-26	Evr 12,22	Apoc 3,12
Căci Agar este Muntele Sinai, în Arabia, și răspunde Ierusalimului de acum, care zace în robie cu copiii lui; iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră.[1446]	Ci v-ați apropiat de muntele Sion și de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc și de zecile de mii de îngeri, în adunare sărbătorească.	Pe cel ce biruiește îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu și afară nu va mai ieși; și voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu și numele cetății Dumnezeului Meu – al noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul meu și numele Meu cel nou.

1444 G-ELNT, p. 337.
1445 G-ELNT, p. 835.
1446 În textul din Galateni, cele două femei (una sclavă – *Agar*, alta liberă – *Sara*) sunt interpretate tipologic prin prisma celor două legăminte. „Unul dintre aceste două legăminte este de pe Muntele Sinai și s-a născut în sclavie. În termeni alegorici, acesta este simbolizat prin Agar, potrivit descrierii din Facerea 16 și 21... Sinaiul se referă, evident, la muntele pe care Moise a primit Tora..., iar Pavel definește relația cu acest munte și semnificația lui în termenii unei sclavii." (James D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1993, p. 250) „Spre deosebire de acesta, Ierusalimul de sus reia – prin tematică și imaginar – întreaga gândire apocaliptică iudaică. Potrivit acesteia, există „o formă ideală a Ierusalimului în scopul lui Dumnezeu, care așteaptă deocamdată în cer și se va revela la sfârșitul timpurilor, când scopul lui Dumnezeu va fi pe deplin împlinit." (James D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians...*, p. 253) Antiteza Agar-Sara conduce la ideea că principala calitate a Ierusalimului ceresc este libertatea, capacitatea acestuia de a recepta prezența lui Dumnezeu și de a trăi la o intensitate devoțională maximă această prezență. (Pentru detalii exegetice vezi și: Frank J. MATERA, *Galatians*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, pp. 167-179; Scot MCKNIGHT, *Galatians*, Zondervan, Grand Rapids, 1995, pp. 228-241; John RICHES, *Galatians Through the Centuries*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2013, pp. 227-244)

Avem aici o alternare a conceptului de „Ierusalim”, de la expresia „Ierusalimul cel de sus” (Galateni), prin expresia „Ierusalimul cel ceresc” (Evrei), până la „noul Ierusalim” (Apocalipsa). Noțiunea de *Ierusalimul cel Nou* trimite spre „cetatea restaurată a vremurilor de apoi, profețită și instaurată pe pământ cu putere de sus. Noul Ierusalim este locul și modul de depășire a tuturor simptomelor de după căderea în păcat, în care este oferită oamenilor viață din belșug. Este toposul în care oamenii își savurează adevărata libertate, locul înc are lipsesc orice fel de rele, ale firii sau instituționale, în care nu se mai manifestă nicio formă de oprimare sau exploatare. Această cetate a vremurilor de apoi, văzută de Sfântul Ioan asemenea unui templu uriaș (21,16-17) locuit de preoți și regi (1,5-6; 5,9; 5,10), fără mijlocitori, este cetatea teantropică deschisă (21,24-25) în care domnește puterea permanentă a lui Dumnezeu.”[1447] În lucrarea *Vârstele vieții spirituale*, Paul Evdokimov arată cum „harul operează prin sugestii pozitive, prin îndemnuri și chemări. Aceste sugestii sunt întărite prin *frumoasele chipuri*, prin *dorirea absolută* a Noului Ierusalim, pe care le desfășoară în fața ochilor noștri descrierea grandioasă a Apocalipsei.”[1448]

Această nouă cetate, Ierusalimul, „se pogoară din cer, de la Dumnezeul Meu” (ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου) – afirmă Hristos. Verbul καταβαίνω înseamnă „a coborî, indiferent de înclinație.”[1449] Utilizat doar aici în textul scrisorilor, verbul apare de mai multe ori în restul Apocalipsei (10,1; 12,12; 13,13; 16,21; 18,1; 20,1; 20,9; 21,2; 21,10), cu referire la ființe angelice sau alte fenomene generate de Dumnezeu. Locul din care coboară noul Ierusalim este descris prin substantivul οὐρανός care indică „locul supranatural unde sălășluiește Dumnezeu și alte ființe cerești.”[1450] „Apare în Noul Testament de 272 de ori, cel mai frecvent în Matei (de 82 de ori), în special în expresia *Împărăția cerurilor*.”[1451] În ceea ce privește textul scrisorilor, acesta apare doar aici în textul scrisorilor, însă abundă în restul Apocalipsei (4,1-2; 5,3; 5,13; 6,13-14; 8,1; 8,10; 9,1; 10,1; 10,4; 10,5-6; 10,8; 11,6; 11,12-13; 11,15; 11,19; 12,1; 12,3-4; 12,7-8; 12,10; 12,12; 13,6; 13,13; 14,2; 14,7; 14,13; 14,17; 15,1; 15,5; 16,11; 16,21; 18,1; 18,4-5; 18,20; 19,1; 19,11; 19,14; 20,1; 20,9; 20,11; 21,1-2; 21,10). Trebuie remarcat că, în literatura ioaneică, „οὐρανός apare doar la singular, fapt care indică absența oricărei speculații iudaice sau gnostice despre cer. Voia lui Dumnezeu de a salva și salvarea efectuată de Iisus

---

[1447] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 329.

[1448] P. EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Ion Buga și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2006, p. 180.

[1449] G-ELNT, p. 195.

[1450] G-ELNT, p. 2.

[1451] H. BIETENHARD, „Heaven”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 193.

Hristos determină considerațiile despre cer. Iisus a venit din cer și se va întoarce acolo."[1452]

Ierusalimul nu apare singular ci însoțit, pe de o parte, de precizarea statutului („cetatea") și, pe de altă parte, a originii („se pogoară din cer"). Aceste detalii sunt dovezi că, încă din timpul Sfinților Apostoli, creștinismul a manifestat un interes aparte față de acest oraș. „Cele mai importante evenimente din biografia lui Iisus sunt cele petrecute în Săptămâna Mare la Ierusalim. Conform învățăturii creștine, moartea și învierea lui Iisus au avut loc aici, astfel încât de-a lungul secolelor, Ierusalimul – cu numeroasele sale locașuri sfinte – a devenit un loc de pelerinaj creștin foarte important, în timpul cruciadelor fiind chiar regat creștin."[1453]

Al treilea nume imprimat biruitorului este „numele Meu cel nou" (τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν) – afirmă Hristos. Ideea de „noutate a numelui" trebuie pusă în legătură cu „noutatea cetății Ierusalim", o noțiune specifică Apocalipsei. Înnoirea deplină a tuturor lucrurilor trebuie asociată întotdeauna cu intervenția ultimă a lui Hristos asupra istoriei. Putem spune, în concluzie, că „numele indică pe cei care aparțin lui Dumnezeu și au un loc în Noul Ierusalim, spre deosebire de cei care poartă numele fiarei și aparțin Babilonului (Apoc 13,16-17; 17,1-6). Cititorii trăiau în orașe unde adversarii lor puteau fi din mediul evreiesc, grec sau roman, dar toți sunt înțeleși prin simbolistica Babilonului. Pentru cititori, provocați să trăiască asemenea unor cetățeni ai Noului Ierusalim într-o lume unde forțele ostile, era important să știe că Hristos are un loc pentru ei."[1454]

Numele cel nou al lui Hristos trebuie comparat cu numele cel nou al biruitorilor din Efes (2,17), înscris pe pietricica albă. În limbajul biblic, înnoirea numelui însemna „o schimbare a statutului sau a funcției în oraș sau în națiune (Is 1,26; 65,15; Ier 3,17; 23,6; 33,16; Iez 48,35; Zah 8,3) sau o schimbare de caracter, conduită sau statut al individului (Fac 17,5; 32,27-28; 41,45; Dan 1,7; Mc 3,17; In 1,42)."[1455] Însă, în ceea ce-L privește pe Hristos, este anacronic să vorbim despre o necesitate a înnoirii numelui, aici fiind mai degrabă o metaforă a noutății absolute ce se găsește în Dumnezeu. Afirmația poate fi mai degrabă comparată cu Isaia 62,2, unde citim: „Atunci neamurile vor vedea dreptatea ta [a Ierusalimului] și toți regii slava ta și te vor chema pe tine cu nume nou, pe care îl va rosti gura Domnului." Textul scrisorii reia – în termenii profeției lui Isaia – noțiunea de înnoire nu doar a Ierusalimului

[1452] H. BIETENHARD, „Heaven", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 195.
[1453] Jakob J. PETUCHOWSKI, Clemens Thoma, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine...*, p. 109.
[1454] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 333.
[1455] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 244.

(care devine ceresc și spiritual), ci și a lui Hristos, principiul deplin al oricărei noutăți. Totul gravitează, așadar, în jurul conceptului de „nume": al lui Dumnezeu-Tatăl, al noului Ierusalim, al lui Hristos. Acestea descriu, din unghiuri diferite, caracterul și lucrarea Treimii, impactul inedit pe care pronia divină îl va avea la sfârșitul vremurilor.[1456]

2.2.7. Scrisoarea către Biserica din Laodiceea (3,14-22)

Biserica din Laodiceea primește cel de-al șaptelea mesaj profetic din partea Mântuitorului, după aranjarea acestor mesaje în Apocalipsa 2 și 3. Fondată cel mai probabil prin viziunea Sf. Ap. Pavel, într-o strânsă conexie cu Biserica din Colose, de unde și menționarea Laodiceii în această epistolă (2,1; 4,13, 15-16). De aici deducem că „orașul a fost probabil evanghelizat pentru prima dată de Epafra (4,13)"[1457], pe vremea când Sf. Ap. Pavel a evanghelizat orașul Efes.

Scrisoarea către Laodiceea este „atât de negativistă, încât biserici precum cea din Smirna și Filadelfia [care au primit și ele mustrări] par a fi impecabile."[1458] Pe de altă parte, această scrisoare „cuprinde cele mai interesante descrieri ale lui Iisus și cea mai puternică promisiune. Este ciudat cum o biserică care are atâtea probleme obține de la Domnul cea mai intimă și mai plină de dragoste promisiune"[1459], așa cum vom vedea în cadrul analizei exegetice.

Acestea sunt motivele pentru care „probabil cea mai concretă culoare locală îl are mesajul lui Iisus către Biserica din Laodiceea."[1460] Detaliile privitoare la resurse, impresia iluzorie a comunității despre sine și sentința Mântuitorului sunt toate împletite într-o țesătură retorică fascinantă. Bisericii din Laodiceea i se vorbește pe limbajul ei, elemente dintre cele mai comune fiind transformate în metafore purtătoare

---

1456 De menționat și perspectiva FERICITULUI AUGUSTIN asupra Noului Ierusalim (*Confesiuni*, ediție bilingvă, trad. introducere și note de Eugen Munteanu, Humanitas, București, 2018). Scriitorul patristic afirmă: „Eu mă voi retrage în cămara cea tainică a inimii mele și Îți voi înălța cântări de iubire, scoțând în rătăcirea mea prin această lume gemete cu neputință de descris și având mereu în minte amintirea Ierusalimului, cu inima mereu înălțată către el, către Ierusalim, mama mea, și către Tine, Împăratul ei, Luminătorul ei, Părintele, Ocrotitorul, Soțul ei, către Tine, care ești pentru ea ca niște puternice desfătări, bucuria ei statornică, fericirea ei cu neputință de descris, care le cuprinde pe toate, pentru că Tu ești singurul Bine, suprem și adevărat. Nu mă voi abate de la Tine, Dumnezeul meu, Tu, îndurarea mea, până nu voi ajunge la Ierusalim, acest liman al păcii, scumpa mea mamă, unde se află pârga sufletului meu, unde se află izvoarele tuturor certitudinilor din lumea aceasta; nu mă voi mai abate până nu mă vei aduna din nou la un loc, Doamne, din risipirea în care mă aflu, până nu îmi vei da o nouă formă după atâta schilodire și până nu mă vei întări pentru veșnicie. (p. 623)

1457 Paul TREBILCO, „The Province and Cities of Asia", în Joel B. GREEN & Lee Martin MCDONALD (eds.), *The World of the New Testament*..., p. 510.

1458 Joseph L. MANGINA, *Revelation*..., p. 66.

1459 N. T. WRIGHT, *Apocalipsa*..., p. 38.

1460 Craig S. KEENER, *Revelation*..., p. 157.

de sens. Cu toate că scrisoarea nu conține nicio apreciere din partea lui Hristos, însuși faptul că i se scrie este o dovadă a harului. Dincolo de mustrare și pedeapsă, credincioșii din acest oraș mai aveau încă o șansă de-a se întoarce de unde au căzut, de a-și reconsidera poziția.

[1] Acestea zice Cel ce este Amin (ἀμήν), Martorul cel credincios și adevărat (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός), începutul zidirii (κτίσις) lui Dumnezeu. (v. 14);

Scrisoarea se deschide cu o titulatură întreită a Mântuitorului: „Cel ce este Amin, Martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu" (ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ).[1461] Cele trei cuvinte-cheie sunt: (1) „Aminul" (ὁ ἀμήν), (2) „Martorul" (ὁ μάρτυς) și (3) „Începutul" (ἡ ἀρχὴ); care trebuie puse în legătură cu afirmația din prologul cărții: „...Iisus Hristos, Martorul cel credincios, Cel întâi-născut din morți și Domnul împăraților pământului" (1,5). Potrivit lui G. K. Beale[1462], ambele pasaje se inspiră din Psalmul 88,[1463] părere pe care o susține și dogmaticianul Anton Ziegenaus[1464], indicând cu precădere versetul 28 al psalmului amintit: „În veac îi voi păstra mila Mea și legământul Meu credincios îi va fi." În acest fel, „Iisus Hristos este *Martor credincios* prin mărturia Lui până la moarte și prin revelația Lui de încredere."[1465]

Particula indeclinabilă ἀμήν se referă la o „afirmație puternică a ceva ce este declarat."[1466] „*Amin* apare de 126 de ori în Noul Testament (de 31 de ori în Matei, 13 în Marcu, 6 în Luca, 50 în Ioan, 14 în Pavel și 6 în Apocalipsa). În Evanghelii „Amin" apare numai în gura lui Isus, în general în fraza: *Amin, Amin zic vouă...*"[1467] Abundența de utilizări pe care o remarcăm în Evanghelia după Ioan este legată de caracterul liturgic a acestei evanghelii și a intenției autorului de a accentua adevă-rurile fundamentale. În ceea ce privește literatura epistolară, cuvântul „Amin" este „foarte apropiat de rugăciuni și doxologii, împuternicindu-le și confirmându-le

[1461] C.B.: „Aminul, Martorul cel vrednic de crezare și adevărat, Începutul creației lui Dumnezeu"; NTRC: „cel care este Amin, martorul credincios și vrednic de crezare, începutul creației lui Dumnezeu"; VBA: „Amin-ul, Martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu"; NTR: „Cel ce este Amin, Martorul credincios și adevărat, Inițiatorul creației lui Dumnezeu."

[1462] G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011, p. 336.

[1463] Atribuit lui Etan Ezrahitul, psalmul elogiază mila lui Dumnezeu și fidelitatea Lui față de poporul Său: „Milele Tale, Doamne în veac le voi cânta. Din neam în neam voi vesti adevărul Tău cu gura mea..." (vv. 1-2).

[1464] Anton ZIEGENAUS, *Isus Cristos...*, p. 157.

[1465] Anton ZIEGENAUS, *Isus Cristos...*, p. 157.

[1466] G-ELNT, p. 673.

[1467] H. BIETENHARD, „Amen, Hallelujah, Hosanna", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 99.

(Rom 1,25; 9,5; 11,36; 16,27; Gal 1.5; Ef 3,21; Fil 5,20; Evr 13,21).”[1468] În Apocalipsa ἀμήν este folosit în alte șase ipostaze (1,6; 1,7; 5,14; 7,12; 19,4; 22,20), însă niciodată nu este atribuit, ca nume, lui Hristos. În textul scrisorilor apare doar aici, fapt care face adresarea Mântuitorului către cei din Laodiceea cu adevărat inedită.

Un scurt istoric al lui ἀμήν trimite la L. H. Silberman[1469] care, urmând analiza lui C. F. Burnery[1470], consideră că „Amin-ul” din Apocalipsa 3,14 este o traducere greșită a cuvântului ebraic *amon* („coordonator”), personaj descris în Pilde 8,30: „Atunci eu eram ca un copil mic alături de El, veselindu-mă în fiecare zi și desfătându-mă fără încetare în fața Lui.” Grant Osborne[1471] consideră titulatura de „Amin” un ecou al textului din Isaia 65,16: „Cine se va binecuvânta pe pământ se va binecuvânta de Dumnezeul adevărului, și cel ce se va jura pe pământ se va jura pe Dumnezeul adevărului; că nenorocirile din vremurile de demult au fost uitate și ei stau departe de ochii Mei.” Invocarea profetică a „Dumnezeului adevărului” corespunde cu caracterul și manifestarea Sa în istorie. În acest sens, „majoritatea comentatorilor admit o legătură imediată între *ho amen* și Isaia 65,16 deși... conexia din Isaia nu conține ideea de creație pe care o găsim în Apocalipsa 3,14.”[1472] Unele dintre versiunile antice ale Vechiului Testament (Symmachus și Vulgata) transliterează *amen* prin „credincioșie” sau „adevăr”. „Apocalipsa pune împreună aceste posibilități numindu-L pe Hristos *Amin* și apoi adaugă „credincios și adevărat” (cf. 2Cor 1,20). Termenii „credincios” și „adevărat” caracterizează cuvintele Domnului și depun mărturie despre Dumnezeu (Apoc 21,5; 22,6).”[1473] El este, prin urmare, Cel neschimbat și fără de sfârșit. Existența Lui este o afirmare permanentă a vieții și a tot ce este veritabil.

Dar Hristos nu este doar „Amin-ul lui Dumnezeu”, ci și „Martorul cel credincios și adevărat” (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός). Substantivul μάρτυς descrie „o persoană care se privează pe sine de viață ca rezultat al depunerii mărturiei pentru credința lui.”[1474] În textul scrisorilor, termenul este atribuit lui Antipa (2,13),

---

[1468] „Rugăciunea și lauda au un loc bine determinat în închinare. Oricine aude o mulțumire de-a lungul unei slujbe răspunde întotdeauna cu „amin”.... În epistole acesta este asumat de către congregație (Apoc 1,7; Rom 15,33; Gal 6,18). În Apoc 7,12 „amin” este așezat înainte și după o doxologie, în Apoc 19,4 este legat de „Aleluia”..., iar în Apoc 22,20 biserica răspunde cu „amin” la auzirea promisiunii.” (H. BIETENHARD, „Amen, Hallelujah, Hosanna”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 99)

[1469] L. H. SIBERMAN, „Farewell to O AMHN: A Note on Rev. 3.14”, *JBL*, nr. 82, 1963, pp. 213-215.

[1470] C. F. BURNEY, „Christ as the APXH of Creation (Prov 8.22; Col 1.15-18; Rev. 3.14)”, *JTS*, vol. 27, 1926, pp. 160-177.

[1471] G. R. OSBORNE, *Revelation*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2002, p. 160.

[1472] G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology...*, p. 339.

[1473] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 336.

[1474] G-ELNT, p. 235.

un martir ce se trăgea, cel mai probabil, din Pergam. Remarcabil cum același cuvânt este asociat cu persoana lui Hristos pentru a descrie cele două calități ale Lui: *credincioșia* și *adevărul*. Adjectivul πιστός transmite ideea de fidelitate, iar în textul scrisorilor îl găsim prima dată în cazul Bisericii din Smirna (2,10). Reluat în Scrisoarea către Pergam (2,13), πιστός este asociat cu creștinul care-și depune cu consecvență mărturia, fără se lase intimidat de nimic. Titlul apare însă și în prologul Apocalipsei (1,5: „Iisus Hristos, Martorul cel credincios...”), reluând una dintre temele predilecte ale psalmiștilor. Este vorba de Psalmul 88, scris de Etan Ezrahitul, unde citim: „Tatăl meu ești Tu, Dumnezeul meu și sprijinitorul mântuirii mele. Și îl voi face pe el întâi-născut, mai înalt decât împărații pământului” (vv. 26-27). Acest nume și L-a câștigat „prin mărturia Lui până la moarte și prin revelația Lui de încredere”[1475], devenind astfel modelul suprem al credinciosului. După cum subliniază G. K. Beale, sensul acestei titulaturi – „Aminul” și „Martorul” – se referă la „credincioșia mărturisită de Hristos înaintea Tatălui de-a lungul activității Sale pământești și pe care o continuă prin oficiul de martor.”[1476]

Adjectivul ἀληθινός, care exprimă tot ce este adevărat și viabil, reia același titlu pe care Hristos l-a folosit și în mesajul către Biserica din Filadelfia (3,7). Potrivit lui H. Bietenhard[1477], ceea ce urmează după cuvântul „Amin” nu este decât o explicație a acestuia. Sintagma „Martorul credincios și adevărat” descrie din punct de vedere semantic întregul noian de înțelesuri ale lui „Amin”. Credincioșia (πιστευω) și adevărul (αληθεια) sunt atribute fundamentale ale lui Hristos, exprimate atât înainte de Înălțare, cât și după.

Al treilea titlu asumat de Hristos în deschiderea scrisorii este: „începutul zidirii lui Dumnezeu” (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ).[1478] Substantivul ἀρχή desemnează pe „cineva sau ceva care constituie o cauză inițială”[1479] și este folosit doar aici în textul scrisorilor. În opinia lui J. Moffatt, aceasta este „cea mai explicită aluzie la preexistența lui Iisus în Apocalipsa.”[1480] „Termenul ἀρχή poate avea următoarele sensuri: (1) începutul (temporal sau aspectual); (2) conducător, autoritate, oficiu; și (3) cauză. „Accentuarea priorității temporale a lui Hristos în raport cu întreaga creație apare frecvent în literatura creștină timpurie și era, probabil, un produs al

---

[1475] A. ZIEGENAUS, *Isus Cristos...*, p. 157.
[1476] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 526.
[1477] H. BIETENHARD, „Amen, Hallelujah, Hosanna”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 99.
[1478] CB, NTRC: „Începutul creației lui Dumnezeu”; NTR: „Inițiatorul creației lui Dumnezeu”.
[1479] G-ELNT, p. 778.
[1480] J. MOFFATT, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Scribner, New York, 1927, p. 370.

identificării lui Hristos cu Înțelepciunea lui Dumnezeu."[1481] „Iisus nu este văzut (doar) ca principiu, origine și sursă a creației originale, ci mai degrabă ca inaugurator al noii creații. „A creației" reprezintă un genitiv partitiv, care descrie inaugurarea, supremația peste și prioritatea temporală."[1482]

Cartea Apocalipsei utilizează termenul de trei ori și de fiecare dată cu referire la Hristos: „începutul zidirii" (3,14); „Începutul și Sfârșitul" (21,6; 22,13).[1483] În restul Noului Testament ἀρχή desemnează ideea de primordialitate creațională a tuturor lucrurilor (ex.: Mt 19,4; 19,8; 24,21; In 1,1-2), debutul unei situații/acțiuni particulare (ex.: Mt 24,8; Mc 1,1; Lc 1,2; In 2,11; 6,64; 8,25) sau prezența unui demnitar politic (ex.: Lc 12,11; 20,20). „Termenul ἀρχή... este însă folosit de cele mai multe ori cu referire la Hristos"[1484], ca Unul din Treime și Creator împreună cu Tatăl a toate lucrurile.

Din spectrul Vechiului Testament, expresia trebuie pusă în legătură cu Pilde 8,22: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult" și „într-o polemică certă cu ideile iudeo-gnostice care vedeau în Iisus doar o putere mediat și nu o putere supremă. De asemenea, afirmația trebuie citită împreună cu pasajul din Coloseni 1,15 și 18, unde Sf. Ap. Pavel afirmă: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura... El este Capul trupului, al Bisericii; el este Începutul, Întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate."[1485] Punerea în dialog a acestor texte vetero și neotestamentare ne conduc spre două interpretări posibile. Pe de o parte, avem aici o referire la actul creațional, o certificare a dumnezeirii lui Hristos care participă la facerea lumii; pe de altă parte, avem o referire la a doua creație, de natură spirituală, adusă la existență prin moartea și învierea lui Hristos. Universul și Biserica, văzute ca două realități create, sunt așezate în mâna lui Hristos. El este astfel suveran peste toate, tocmai prin faptul că le-a inițiat pe toate. Exegeza modernă acreditează mai degrabă cea de-a doua interpretare: zidirea este cea spirituală, începutul ei fiind lucrarea lui Hristos. În felul acesta trebuie să înțelegem și afirmația din 1,5, unde Hristos nu este doar „Martorul cel credincios", ci și „Cel întâi-născut din morți". Această a doua expresie devine sinonimă cu „începutul zidirii lui Dumnezeu", într-o hermeneutică a răscumpărării.

1481 D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 256.
1482 G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology...*, p. 343.
1483 Semnalăm folosirea în textul scrisorilor atât a termenului πρῶτος (2,8), cât și a lui ἀρχή (3,14). În prima situație, Hristos este pus în antiteză cu „sfârșitul", fapt pentru care πρῶτος era termenul cel mai utilizat; pe când în a doua, Hristos este pus în relație cu actul creațional, fapt pentru care ἀρχή este cel mai potrivit.
1484 K. MUNZER, „Head", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 162.
1485 G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 527.

Termenul κτίσις se referă la „a face sau a crea ceva care n-a existat înainte”[1486] și este utilizat doar aici în textul Apocalipsei. Ca și substantiv, cuvântul apare (dintre Evanghelii) doar în Marcu (10,6; 13,19; 16,15); însă este folosit abundent în epistolele pauline (Rom 1,20; 1,25; 8,19-22; 8,39; 2Cor 5,17; Gal 6,15; Col 1,15; 1,23; Evr 4,13; 9,11) și de două ori în epistolele petrine (1Pet 2,13; 2Pet 3,14). „Limbajul Apocalipsei prezintă o anticipare vizionară a lumii ce va să vină. În imnuri și acte ale închinării cerești, cartea proclamă... ziua unui final obiectiv, pentru toate și pentru toți. Hristos care stă pe tron este vrednic să primească gloria onoarea și puterea, pentru că El a creat toate lucrurile și ele sunt în ființă prin voința Lui (4,11). Această închinare a fiecărei creaturi (*ktisma*) este doar pentru El (5,13)... și coboară, în cercuri concentrice, pe pământ, ba chiar în regiunea de sub pământ, în mare și cuprinde toate creaturile din ele... Apocalipsa vorbește despre o nouă lucrare a creației lui Dumnezeu ca despre ceva ce va trece dincolo de individ, încorporând întreaga lume.”[1487]

„Alături de Gal 6,15-16, 2Cor 5,17 și Col 1,15-18 acest pasaj [3,14] este unul dintre cele mai explicite texte din Noul Testament care interpretează învierea lui Iisus ca noua creație.”[1488] Astfel, alături de prima creație, Hristos este inițiatorul și celei de a doua, eminamente spirituală. Așa cum cerul și pământul se vor înnoi în cele din urmă, prin lucrarea pământească a lui Hristos omul se poate înnoi duhovnicește. Mântuitorul devine astfel sursa și garantul oricărei înnoiri, dovada supremă fiind propria Înviere. Joseph L. Mangina consideră că „folosirea limbajului creației nu este accidental. Biserica din Laodiceea aveau nevoie realmente de o re-creație, un moment de la indiferență la dorință, de la moarte la viață. Iar lucrul acesta este posibil câtă vreme Cel care-i vorbește este El însuși viu.”[1489]

Cele trei titluri, luate împreună și comparate cu textul din Isaia (65,16), oferă – potrivit lui G. K. Beale[1490] – șapte linii de interpretare: „(1) *Amin*-ul este echivalentul semitic al grecescului *pistos* („credincios”), la fel ca *alethinos* („adevărat”)... Prin urmare, cele trei nume ar putea fi o traducere independentă și extinsă a *Amin*-ului lui Isaia; (2) Împreună cu Apoc 1,5 (și aluzia la Psalmul 88,37), tradiția textuală a lui Isaia 65,16 și contextul acestuia reprezintă o garanție suficientă ca termenii și ideile extinse în secolul I, mai ales a titlului din 3,14, să derive din acest text... Deși este dificil de decis în ce măsură cele două pasaje sunt independente sau dependente, e clar că varianta a doua este mai atractivă. Aceasta deoarece, din punct de vedere

---

1486 G-ELNT, p. 513.

1487 H.-H. ESSER, „Creation”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, pp. 386-387.

1488 G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology...*, p. 337.

1489 Joseph L. MANGINA, *Revelation...*, p. 67.

1490 G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology...*, pp. 340-342.

lingvistic, seamănă cu cel puțin patru versiuni grecești a textului din Isaia 65,16... (3) *Amin* este folosit de obicei de popor în raport cu Cuvântul de la Dumnezeu sau cu rugăciunea, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament; adesea Iisus însuși întărind anumite afirmații prin acest cuvânt în Evanghelii. Diferența este că doar în aceste două pasaje – Is 65,16 și Apoc 3,14 – se referă la *Amin* ca la un nume. (4) Binecuvântarea *Dumnezeului adevărului* care este numai general menționată în Isaia 65,16, dar apare în mod explicit în următorul verset care vorbește despre noua creație ce va să vină: „Pentru că Eu voi face ceruri noi și pământ nou." Similar, referința lui Iisus la începutul zidirii lui Dumnezeu, direct după aluzia din Isaia 65,16, se referă, probabil, la noua creație din Isaia 65,17... Consecutiv, Hristos este văzut ca și începutul noii creații. (5) Dacă Ioan a meditat cu precădere asupra secțiunii din Isaia (62,2; 65,15) în context apropiat cu Apoc 2,17 și 3,12, putem atașa inclusiv textul din Isaia 3,7 și 9. (6) O aluzie la Isaia 56,16 este și coroborarea celor două detalii din Apocalipsa 21,5, unde Cel care șade pe tron zice: *Iată, noi le facem pe toate*, o referință la Isaia 43,19; 65,17, și atunci El se referă la această declarație ca la *cuvinte... vrednice de crezare și adevărate*... (7) Deși contextul Psalmului 88 descrie martorul credincios, după cum reiese și din Apocalipsa 1,5 și 3,14, există un context adițional veterotestamentar pentru această idee, în special în contextul expresiei din 3,14, unde sublinierea este mai mult decât Psalmul 88,37."

La cumpăna anului 200 d.Hr., apărând creștinismul de blasfemiile păgâne, Tertulian afirma: „Noi atribuim cuvântului, rațiunii și puterii, prin care am spus că Dumnezeu a alcătuit toate, o substanță proprie, spiritul în care se cuprind: Cuvântul, când El poruncește; rațiunea când rânduiește; puterea când împlinește toate. Spunem că acest spirit a purces de la Dumnezeu și, ca Unul-Născut din ceea ce a purces, întru aceea s-a numit Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu Însuși din cauza unității de substanță."[1491] Acesta este „Cel ce prin cuvântul cu care a poruncit, cu rațiunea cu care a rânduit, prin puterea cu care a înfăptuit a dat la iveală din nimic tot universul acesta, cu toată rânduirea elementelor, corpurilor și spiritelor, ca podoabă a majestății Sale."[1492]

[1491] Apoi, oferind metafora potrivită, autorul continuă: „Și precum o rază când purcede de la soare este o parte din tot, deoarece soarele va rămâne în rază ca una ce a purces din el, la fel și substanța nu se desparte, ci se întinde, ca și lumina născută din lumină. Materia creatoare rămâne veșnic întreagă, izvor nesecat, deși de la ea purced atâtea alte izvoare." (TERTULIAN, *Apologeticul*, în *Apologeții de limbă latină*, PSB 3, trad. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papodopol, David Popescu, EIBMBOR, București, 1981, p. 70)

[1492] „Este invizibil, deși se vede; nu se poate pipăi, deși e prezent prin bunătatea Sa; este de neînțeles, deși se poate concepe prin simțurile omenești; de aceea este atât de adevărat și atât de mare. Celelalte lucruri, care se pot vedea, pipăi, prețui, sunt mai mici și decât ochii cu care sunt văzute și decât mâinile cu care sunt atinse și decât simțurile cu care sunt descoperite; dar ceea ce este

Părintele Dumitru Stăniloae consideră că „dacă Hristos e numai *blândul Iisus* sau *Domnul Iisus*, nu Fiul Unul-Născut Cel întrupat al lui Dumnezeu, El n-a învins moartea prin crucea Sa și nu poate învia în Sine, la o viață desăvârșită și veșnică, toată creația. Hristos se dovedește Dumnezeu prin faptul că Cel ce Se naște ca om din Maica Lui există ca Persoană veșnică de mai înainte, adică din veci, deci că El își ia omenescul din ea, dar nu vine la existență întru totul din ea... Hristos ce Se naște ca om vine de dincolo de lumea temporală ca Fiul lui Dumnezeu Cel Unul-Născut."[1493] Această slăvită imagine este oferită Bisericii din Laodiceea, prin metafore care-L descriu pe Hristos în majestatea Sa regală. Comunitățile primului secol, aflate la început de drum, aveau nevoie necontenit de aceste încurajări.

[2] Știu faptele tale: că nu ești nici rece (ψυχρός) , nici fierbinte (ζεστός). O, de ai fi rece sau fierbinte! Astfel, fiindcă ești căldicel (χλιαρός) – nici fierbinte, nici rece –, am să te vărs (ἐμέω) din gura (στόμα) Mea. (vv. 15-16)

Similar cu scrisorile precedente, Mântuitorul știe „faptele" (ἔργον). Însă, dacă în primele șase mesaje avem – după afirmația „știu faptele tale" – enumerarea unor virtuți (precum dragostea, răbdarea etc.), aici lucrurile stau diferit. În acest caz, „faptele" anunță o situație negativă pe care Hristos o pune în expresia: „nu ești nici rece, nici fierbinte" (ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός), urmată de exclamația: „o, de ai fi rece sau fierbinte!" (ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός). Adjectivul ψυχρός se referă la „calitatea de a fi rece, aplicată atât obiectelor cât și maselor."[1494] În afara acestei ocurențe, adjectivul[1495] mai apare în Matei 10,42: „Și cel ce va da de băut unuia din acești mici numai un pahar cu apă rece (ψυχρός), în nume de ucenic, adevărat grăiesc vouă: Nu va pierde plata sa." În acest caz, după cum putem deduce, calitatea apei de-a fi rece o face potabilă, binefăcătoare omului și obiect al dărniciei. Adjectivul ζεστός se referă la „calitatea de a fi fierbinte, adesea asociat cu punctul de fierbere."[1496]

Imaginea apei potabile („rece") și a celei balneoclimaterice („fierbinte") are o legătură directă cu situația din Laodiceea. „Apa rece (și uneori apa fierbinte condimentată) era preferată pentru băut, iar apa fierbinte pentru baie, dar Laodiceea ducea lipsă de resurse naturale de apă. Apa era adusă prin apeducte din izvoarele termale

---

imens este cunoscut numai sieși. Ceea ce face să-L înțelegem pe Dumnezeu este neputința de a-L înțelege. Astfel, puterea măririi Sale face ca pentru oameni El să fie totodată cunoscut și necunoscut. Și aici stă toată rătăcirea celor ce nu voiesc să recunoască pe Acela pe care nu s-ar putea să nu-L cunoască." (TERTULIAN, *Apologeticul*..., p. 64)

1493 Dumitru STĂNILOAE, *Chipul*..., pp. 15-16.

1494 G-ELNT, p. 701.

1495 Ca și substantiv (*psychos*) îl mai întâlnim în următoarele pasaje: In 18,18; FAp 28,2; 2Cor 11,27.

1496 G-ELNT, p. 700. Pentru detalii etimologice vezi: C. J. HEMER, „Could, Hot, Lukewarm", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament*..., vol. 1, pp. 317-319.

fierbinți aflate la 10 km sud de oraș și, la fel ca apa rece care era adusă din munți, până când ajungea în Laodiceea, era doar călduță. Deși apa putea fi încălzită, faptul că era călâie (spre deosebire de apa fierbinte din Hierapolisul învecinat) trebuie să fi constituit un motiv curent de nemulțumire a rezidenților, care, altminteri, aveau o viață confortabilă."[1497]

Această particularitate îi furnizează Mântuitorului comparația potrivită pentru a exprima situația laodiceenilor. „Iată o trăsătură remarcabilă a Laodiceii – apa fierbinte devenea călduță la fel cum și apa rece devenea călduță – folosită în cea mai faimoasă scrisoare dintre cele șapte scrisori ale Apocalipsei. De fapt, cuvântul „laodicean" a devenit proverbial pentru „călduț", în sensul de „apatic", de „nici într-un fel, nici într-altul". [Tocmai din această cauză] Iisus se adresează acestei biserici cu un amestec de tristețe și de reală mânie."[1498]

Indignarea Mântuitorului este exprimată prin exclamația finală: „O, de ai fi rece sau fierbinte!" Aceasta se deschide cu interjecția ὄφελον care indică „ceea ce ar fi trebuit să fie dacă cineva și-ar fi dorit acest lucru."[1499] Termenul este folosit, înaintea acestei ocurențe, de încă trei ori: (1) *1Cor 4,8*: „Iată, sunteți sătui; iată, v-ați îmbogățit; fără de noi ați domnit, și măcar (ὄφελον) nu ați domnit, ca și noi să domnim împreună cu voi"; (2) *2Cor 11,1*: „O (ὄφελον), de mi-ați îngădui puțină neînțelepție! Dar îmi și îngăduiți..."; (3) *Gal 5,12*: „O (ὄφελον), de s-ar tăia de tot cei ce vă răzvrătesc pe voi!"

Exceptând prima situație (1Cor 4,8), unde structura frazei este mai alambicată, în celelalte ocurențe interjecția ὄφελον transmite uimire pe de o parte și dorință legitimă pe de alta. Caracterul personal al acestei tristeți, exprimate cu atâta emoție de Mântuitorul, arată într-un mod izbitor marea Sa iubire față de Biserică. Oricare dintre cele două ipostaze – rece sau fierbinte – ar fi fost de dorit, pentru că ambele sugerează autenticitatea. Laodiceenii însă, contrar așteptărilor lui Hristos, au abdicat din această stare, complăcându-se într-o stare laxă și vinovată.

Drept urmare, Hristos se vede nevoit ca, păstrând retorica inițială, să rostească sentința: „fiindcă ești căldicel – nici fierbinte, nici rece –, am să te vărs din gura Mea" (οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου).[1500] Adjectivul χλιαρός se referă la „calitatea a ceva de a fi între

[1497] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric...*, p. 872.
[1498] N. T. WRIGHT, *Apocalipsa...*, p. 37.
[1499] G-ELNT, p. 670.
[1500] CB: „pentru că ești călduț, nici fierbinte, nici rece, am să te vomit din gura Mea"; NTRC: „pentru că ești astfel, căldicel, nici cald, nici rece, am să te vărs din gura mea"; NTR: „fiindcă ești căldicel – nici în clocot, nici rece – o să te vărs din gura Mea."

fierbinte și rece”[1501] și este un hapax legomenon. Astfel, „metaforele fierbinte, rece și căldicel derivă din practicile culinare greco-romane, aplicându-se atât de bine în acest pasaj.”[1502] Hristos păstrează acest registru culinar inclusiv prin rezoluția finală: „am să te vărs din gura Mea” (μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου). Verbul ἐμέω înseamnă, de fapt, „a vomita” fiind, de asemenea, un hapax legomenon. Adăugarea expresiei „din gura Mea” are rol de întărire a afirmației precedente, unde avem substantivul στομα, utilizat deja în Scrisoarea către Pergam (2,16).

Deși conștienți de supremația lui Hristos (așa cum decurge din titlurile Sale), „creștinii laodiceeni sunt acuzați pentru ceea ce am putea numi: ineficiență în credință... Aceasta era ineficientă nu din cauză că nu exista, ci pentru că era compromisă în mod constant de participarea la idolatria laodiceană (probabil același tip de compromis ca în cazul scrisorilor către Pergam și Tiatira – 2,12-29)... Imaginea laodiceenilor ca fiind *nici reci, nici fierbinți*, ci *căldicei*, este înțeleasă tradițional ca o metaforă a pierderii fervorii spirituale și a credincioșiei față de Hristos.”[1503] În aceste condiții, Hristos varsă pur și simplu din gura Sa această comunitate. „Profeții timpurii au folosit și ei imagini din sfera mâncării pentru a descrie respingerea lui Dumnezeu în ceea ce privește poporul care s-a depărtat de El (Ier 24)”[1504], ceea ce înseamnă că expresia folosită aici nu este cu totul nouă. Mântuitorul vorbește comunității, așa cum vorbise în vechime prin profeți, pentru că dintotdeauna soarta celor neiolaili este lepădarea din fața Dumnezeului celui viu și sfânt.

Într-o scrisoare trimisă Eustochiei[1505], Fericitul Ieronim o invită pe aceasta să prăznuiască așa cum se cuvine ziua muceniciei Sf. Ap. Petru. Cu acest prilej, autorul recurge la noțiunea de căldicel în următoarele cuvinte: „Mântuitorul nu iubește ceea ce este la mijloc și, așa cum, nerespingând ceea ce este rece, Se desfătează cu ceea ce este cald, tot așa în Apocalipsă, spune că vrea să le dea afară din gura Sa pe cele călduțe. De aceea trebuie să veghem cu grijă și să celebrăm ziua de sărbătoare, nu atât prin belșug de mâncare, cât prin bucurie duhovnicească, pentru că este foarte nepotrivit să vrei să cinstești prin ghiftuire nemăsurată un mucenic care știm că a plăcut lui Dumnezeu prin postiri.”[1506] Metafora stării intermediare (a „apei călduțe”) este citită aici în cheie ascetică. Astfel devine creștinul care-și pierde râvna și seriozitatea, aservit pântecului și care uită semnificația sfintelor sărbători.

[1501] G-ELNT, p. 700.
[1502] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 337.
[1503] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 536.
[1504] Craig S. KEENER, *Revelation...*, p. 159.
[1505] Este vorba de *Epistola XXXI. Către Eustochia*, trad. Diana Maria Diaconescu, în FERICITUL IERONIM, *Epistole*, vol. 1, PSBsn, Basilica, București, 2013, pp. 231-233.
[1506] *Epistola XXXI. Către Eustochia*, trad. Diana Maria Diaconescu, în FERICITUL IERONIM, *Epistole...*, pp. 232-233.

Într-o cateheză rostită pe 27 mai 1973, la Atena, arhimandritul Emilianos Simonopetrinul[1507] spunea: „Când sufletul va dobândi această senzație de goliciune și va spune: „Sunt gol, trebuie să mă îmbrac!”, atunci va veni în el nevoia pocăinței, adică a îmbrăcării. Dar ca să ajungem la pocăință , e o altă problemă. Una este să fiu gol, și alta să pregătesc veșmântul pe care să-l îmbrac.”[1508] Această dublă mișcare a sufletului – recunoașterea și schimbarea – o avem și în această scrisoare. Biserica din Laodiceea este chemată să-și conștientizeze propria neputință, iar în lumina acestei conștientizări să se îmbrace pe deplin în Hristos. Această atitudine este privită de autorul amintitei cateheze ca „o poziție de inferioritate”[1509]. Este acea descoperire, deloc confortabilă, că nu ești nimic. „Crezi că ești important și mare, oamenii se înclină înaintea ta, crezi că ai ajuns la cer, că ești talentat, că excelezi, ești frumos, plăcut și nu știu ce altceva, dar vei ști oare să recunoști că ești gol, că ești un nimic? E nevoie de putere ca să admiți acest lucru. E nevoie de mare putere. Dar noi nu putem admite nicio imperfecțiune pe care o avem, nu admitem niciun defect, niciun eșec, nicio eroare, nicio greșeală concretă pe care să o fi făcut și să nu o ascundem cu o minciună, și în continuare această minciună cu o altă minciună, aceasta din urmă cu o altă minciună, și așa la infinit.”[1510] Această autoînșelare reprezintă unul dintre marile pericole ale vieții de credință, iar „viața e plină de astfel de oameni care știu că sunt păcătoși, că sunt goi, dar totuși umblă cel mai adeseori făcând lucrurile pe care le urăsc și care îi chinuie, deși știu că sunt inferioare, și care știu că trebuie să depășească acest strigăt al conștiinței lor, care e ceva cumplit pentru ei.”[1511] Această stare revendică ceea ce arhimandritul Emilianos Simonopetrinul

---

[1507] Prelegerea a fost publicată în volumul *Viața în Duh*, trad. Ioan I. Ică jr., ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2011.

[1508] „Clipa în care voi simți că sunt gol – clipa aceasta poate să dureze ani, dar poate să fie doar o secundă – e momentul cel mai critic al vieții mele, pentru că va produce una din aceste două lucruri: fie mă voi ridica și mă voi îmbrăca, fie voi rămâne gol; adică, fie voi continua și mă voi prezenta înaintea lui Dumnezeu gol și voi spune: „Am păcătuit!”, fie voi face ceea ce au făcut Adam și Eva. Mă voi ascunde. Și atunci dând Dumnezeu va spune: „Adame, unde ești?”, voi spune: „M-am ascuns fiindcă eram gol” (Fac 3,9-10). Și când mă voi prezenta înaintea Lui, El va vedea frunzele de smochin.” (Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh*..., p. 18)

[1509] Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh*..., p. 19.

[1510] Autorul vorbește apoi despre *tendința de ascundere* pe care o încercă omul în relație cu sine. Iată analogia: „În clipa în care stau înaintea oglinzii, nu stau în goliciunea mea, în neputința mea de a spune lecția, ci stau în fața calităților mele, în fața frumuseții mele artificiale, machiate și care nu e adevărată decât în exterior. Această frumusețe poate fi și sufletească, poate fi și intelectuală, spirituală, cum se spune astăzi, acest lucru nu joacă niciun rol. E tot un substitut al goliciunii mele. Poate fi și o ascundere a mea de mine însumi. Adică, deși sunt gol, pot să trăiesc ca și cum n-aș fi gol și să am astfel o viață dublă. Sau pot să refuz să înaintez, ca și cum n-aș fi gol. Acesta e cel mai cumplit lucru. E o refulare a unei realități tragice, care mă va conduce cândva la un rezultat tragic.” (Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh*..., pp. 19-20)

[1511] Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh*..., p. 20.

numește: „o mișcare circulară”[1512]. Și astfel, „circularitatea ne ține în jurul lui Dumnezeu și, în același timp, suntem iarăși în propria noastră viață. De aceea am numit-o mișcare de întoarcere, pentru că ne întoarce. E circulară, pentru că rămânem în sinea noastră reală, rămânem în propria noastră existență.”[1513] În această stare se găsea comunitatea din Laodiceea, prinsă între o goliciune spirituală evidentă și o impresie eronată despre sine.

[3] Fiindcă tu zici: Sunt bogat și m-am îmbogățit (ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα) și de nimic nu am nevoie (οὐδὲν χρείαν ἔχω), și nu știi că tu ești cel ticălos (ταλαίπωρος) și vrednic de plâns (ἐλεεινός), și sărac (πτωχός) și orb (τυφλός) și gol (γυμνός). Te sfătuiesc (συμβουλεύω) să cumperi (ἀγοράζω) de la Mine aur lămurit în foc (πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς) ca să te îmbogățești, și veșminte albe (ἱμάτια λευκὰ) ca să te îmbraci (περιβάλλω) și să nu se dea pe față rușinea goliciunii tale (αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου), și alifie de ochi (κολλ[ο]ύριον) ca să-ți ungi (ἐγχρίω) ochii și să vezi (βλέπω). Eu pe câți iubesc îi mustru (ἐλέγχω) și îi pedepsesc (παιδεύω); sârguiește (ζηλεύω) dar și te pocăiește. Iată, stau la ușă și bat (κρούω); de va auzi cineva glasul (φωνή) Meu și va deschide ușa, voi intra (εἰσέρχομαι) la el și voi cina (δειπνέω) cu el și el cu Mine. (vv. 17-20)

Paragraful se deschide cu expresia: „fiindcă tu zici” (ὅτι λέγεις), subliniind impresia pe care Biserica din Laodiceea o avea despre sine. Verbul λέγω, care se referă la „a vorbi sau a discuta, cu un accent aparent pe conținutul a ceea ce se spune”[1514], este folosit la finele fiecărei scrisori, în expresia: „...ce Duhul zice Bisericilor”. De remarcat asocierea acestui verb cu persoana Duhului în majoritatea situațiilor, singura excepție fiind aici când λέγω este atribuit unei comunități. Textul sugerează deja o tensiune între „ce zice” biserica despre sine și „ce zice” Duhul despre biserică, așa cum vom vedea.

Antiteza este dată de falsa impresie a comunității despre sine („sunt bogat și m-am îmbogățit și de nimic nu am nevoie”)[1515] și verdictul Mântuitorului („nu știi

[1512] „Ce înseamnă circulară? De ce spun circulară? O mișcare care poate să fie și rectilinie. O mișcare rectilinie e mai rapidă decât oricare alta, dar te îndepărtează. Poate exista și o mișcare în zigzag. Dar poate exista și o mișcare circulară, care te întoarce iarăși la tine însuți Te încercuiește. Când această mișcare e circulară, pe de o parte ai înclinarea sufletului spre în afară, pe de altă parte ea te întoarce iarăși la tine însuți.” (Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh...*, p. 22)

[1513] Emilianos SIMONOPETRINUL, *Viața în Duh...*, p. 22.

[1514] G-ELNT, p. 396.

[1515] CB: „sunt bogat, m-am îmbogățit și nu am nevoie de nimic!”; NTRC: „sunt bogat, m-am îmbogățit și nu am nevoie de nimic”; VBA: „sunt bogat și m-am îmbogățit și de nimic n-am nevoie”; NTR: „sunt bogat, am adunat avere și n-am nevoie de nimic!”.

că tu eşti cel ticălos şi vrednic de plâns, şi sărac şi orb şi gol")[1516]. Adjectivul πλούσιος este folosit, într-un sens pozitiv, în Scrisoarea către Efes (2,9) pasaj în care afirmaţia „eşti bogat" este făcută de Hristos, pe când aici laodiceenii afirmă acest lucru despre ei înşişi. Punerea în oglindă a acestor două afirmaţii constituie o lecţie de înţelepciune şi smerenie. Ca o întărire, Biserica din Laodiceea zice despre sine: „m-am îmbogăţit şi de nimic nu am nevoie" (πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω). Adjectivul anterior, πλούσιος, devine aici verbul πλουτέω care înseamnă „a prospera până la punctul de a deveni o persoană bogată"[1517], nemaifiind utilizat nicăieri în textul scrisorilor.[1518] Ideea de îndestulare apare şi în ultima expresie, doar că într-o manieră negativă: „de nimic nu am nevoie." Adjectivul οὐδείς este „o referinţă negativă la o entitate, eveniment sau stare"[1519], fiind utilizat inclusiv în Scrisoarea către Pergam (2,17) şi cea către Sardes (3,7; 3,8). În expresie – „de nimic nu am nevoie" – acest adjectiv (οὐδείς) este pus alături de substantivul χρεία, care se referă la „o ceea ce este pierdut sau la o nevoie particulară."[1520] Biserica din Laodiceea se vede fără nicio nevoie, nelipsindu-i nimic din cele spirituale, realitate care conduce la sentimentul de autosuficienţă.

Partea a doua a frazei contrastează cu prima, folosind aceeaşi imagistică. În vreme ce biserica „zice" (despre sine) că n-are nicio nevoie, ea nu ştie („şi nu ştii") că de fapt situaţia este total opusă. Cuvintele pe care îngerul Bisericii din Laodiceea trebuie să le afle sunt dramatice: „eşti cel ticălos şi vrednic de plâns, şi sărac şi orb şi gol." În forma lui adjectivală, ταλαίπωρος este folosit de două ori în Noul Testament (Rom 7,24; Apoc 3,17) şi, „în ambele situaţii, descrie condiţia mizerabilă şi nenorocită a umanităţii."[1521] Termenul indică „o stare mizerabilă atât mental, cât şi fizic"[1522], o afectare totală a fiinţei. Laodiceenii sunt înfăţişaţi în cea mai grea stare posibilă, fără precedent în scrisorile Apocalipsei.

După afirmaţia principală („eşti cel ticălos"), următoarele patru adjective nu fac decât să o argumenteze: „vrednic de plâns, şi sărac şi orb şi gol". Avem, în primul rând, adjectivul ἐλεεινός, care mai apare o singură dată în Noul Testament (în 1Cor

[1516] CB: „nu ştii că eşti nenorocit, şi vrednic de milă, şi sărac, şi orb, şi gol"; NTRC: „nu ştii că tu eşti mizerabil, vrednic de milă, sărac, orb şi gol"; VBA: „nu ştii că tu eşti cel ticălos şi vrednic de plâns şi sărac şi orb şi gol"; NTR: „nu-ţi dai seama că eşti nenorocit, vrednic de milă, sărac, orb şi gol".
[1517] G-ELNT, p. 560.
[1518] Alte ocurenţe ale verbului πλουτέω în Apocalipsa sunt în capitolul 18: „...neguţătorii lumii din mulţimea desfătărilor ei s-au îmbogăţit" (v. 3); „iar neguţătorii..., care s-au îmbogăţit..." (v. 15; „...s-au îmbogăţit din comorile ei toţi cei ce ţin corăbii pe mare..." (v. 19).
[1519] G-ELNT, p. 814.
[1520] G-ELNT, p. 562.
[1521] R. K. HARRISON, „Torment", în Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 859.
[1522] G-ELNT, p. 243.

15,19). Acesta indică „sentimentul de milă în fața stării mizerabile a cuiva”[1523], o atitudine care justifică, indirect, întreaga decădere a persoanei respective. Termen sinonim cu cel precedent (ταλαίπωρος), are în frază rolul de a accentua situația dramatică în care se afla comunitatea laodiceeană. Al doilea adjectiv este πτωχός (rădăcina substantivului πτωχεία) și se referă la o persoană săracă și nevoiașă, implicând o stare permanentă”[1524], nefiind așadar vorba de o situație accidentală. Ca substantiv, πτωχεία este folosit în Scrisoarea către Efes (2,9) și descrie starea dificilă a acestei comunități. Al treilea adjectiv, τυφλὸς, este „o extensie figurativă a lui τυφλός (persoană incapabilă să vadă), referindu-se la incapacitatea de înțelegere.”[1525] Prezență unică în scrisori, noțiunea de orbire (la propriu sau la figurat) apare frecvent în Noul Testament (ex.: Mt 9,27-28; 11,5; 12,22; 15,14; 15,30; 20,30; 21,14; 23,16-17; FAp 13,11; Rom 2,19; 2Pet 1,9). Al patrulea adjectiv este γυμνός și descrie „o persoană fără haine sau foarte prost îmbrăcată.”[1526] Utilizat cel mai frecvent în Evanghelia după Matei (25,36; 25,38; 25,43-44), apare totuși și în celelalte evanghelii (Mc 14,51-52; In 21,7) sau epistolele pauline (1Cor 19,16; 2Cor 5,3; Evr 4,13). În Apocalipsa apare, pe lângă ocurența din scrisoare, în 16,15 și 17,16. Dintre aceste două pasaje, doar primul are un înțeles similar cu cel din v. 17: „Fericit cel ce priveghează și păstrează veșmintele sale, ca să nu umble gol (γυμνός) și să se vadă rușinea lui” (16,15).

G. K. Beale[1527] propune o comparație între Apoc 3,17 și Osea 12,9: „Dar Efraim zice: «Am ajuns bogat și averi mi-am strâns!» Dar câștigul lui nu-i este de ajuns pentru fărădelegea pe care a făptuit-o.” Urmând această comparație, putem considera că „evreii, asemenea creștinilor din Asia Mică, practicau un sincretism idolatru ce intra în conflict cu credința lor în Yahweh și că bogăția lor materială îi făcea să creadă în mod fals că Dumnezeu este cu ei. Dar verdictul lui Dumnezeu era cât se poate de clar: jertfelnicele trebuiau dărâmate (v. 12). La fel, laodiceeni se descurcă, probabil, bine din punct de vedere economic, datorită unui grad semnificativ de cooperare cu breslele de comerț idolatru și instituțiile economice ale culturii lor. Deja în scrisorile precedente, compromisul spiritual din cauza factorilor economici a fost văzut ca o tentație inevitabilă pentru creștinii care trăiesc în marile orașe din Asia Mică (vezi situația celor din Pergam și Tiatira).”[1528]

[1523] G-ELNT, p. 750.
[1524] G-ELNT, p. 563.
[1525] G-ELNT, p. 385.
[1526] G-ELNT, p. 526.
[1527] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 538.
[1528] G. K. BEALE, *The Book of Revelation*..., p. 538.

Ca remediu la ticăloșia, sărăcia, orbirea și goliciunea celor din Laodiceea, Hristos propune Bisericii să cumpere adevăratele resurse: „te sfătuiesc să cumperi de la Mine" (συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ). Verbul συμβουλεύω înseamnă „a spune cuiva ceea ce el sau ea ar trebui să aibă în plan să facă."[1529] Termenul apare doar aici în cartea Apocalipsei, deși îl mai găsim de trei ori în restul Noului Testament (Mt 26,4; In 18,14; FAp 9,23), în toate situațiile fiind vorba de sfătuirea liderilor ce voiau să-L omoare pe Iisus. După cum observăm, cuvântul „este cel mai des utilizat într-un sens secular în Noul Testament"[1530], ceea ce face ca ocurența din Scrisoarea către Laodiceea să capete o însemnătate aparte: aici Hristos însuși sfătuiește. Paradoxal, gândindu-ne la mesajul general al scrisorii, Laodiceea este singura biserică pentru care Mântuitorul folosește noțiunea de sfat/sfătuire, arătându-Și în felul acesta grija. Îndemnul devine astfel o invitație la a cumpăra de la El. Verbul ἀγοράζω înseamnă „a achiziționa posesiuni sau servicii în schimbul unei sume de bani."[1531] În Noul Testament, ἀγοράζω „apare de 25 de ori, de cele mai multe ori într-un sens comercial, cel mai des în Evanghelii (ex.: Mt 13,44; Lc 22,36), dar de cinci ori și în ocazii care descriu creștinii care sunt cumpărați."[1532] Este vorba, evident, de o folosire figurativă a verbului – 1Cor 6,20; 7,23 – unde ni se vorbește despre faptul că noi am fost cumpărați cu un preț, indicându-se astfel valoarea inestimabilă a jertfei lui Hristos. Cartea Apocalipsei mai folosește termenul în sens comercial în următoarele pasaje: 13,17; 14,3-4 și 18,11.

Faptul că Mântuitorul recurge la acest limbaj tranzacțional – „te sfătuiesc să cumperi de la Mine" – reprezintă o aluzie la situația economică locală. Laodiceenii erau experți în comercializarea diferitelor produse, prin urmare aceste detalii le erau la îndemână. Metaforele pe care Hristos le va folosi în continuare fac și ele, după cum vom vedea, aluzie la viața lor de zi cu zi. Cei din Laodiceea sunt sfătuiți să cumpere: „aur lămurit în foc" (χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς).[1533] Substantivul χρυσίον indică „cel mai valoros metal cunoscut în lumea antică."[1534] Scrierile Noului Testament vorbesc despre aur și în sensul „unui pericol al dependenței sau a asocierii cu idolatria (FAp 17,29; 20,33; 1Tim 2,9; Iac 5,3; 1Pet 1,18; Apoc 9,20). Pe de altă parte, aurul este prezent în cazul pruncului Iisus (Mt 2,11), simbolizează

[1529] G-ELNT, p. 421.

[1530] I. H. MARSHALL, „Council", în COLIN BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 363.

[1531] G-ELNT, p. 578.

[1532] D. H. FIELD, „Buy", în COLIN BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 1, p. 267.

[1533] CB: „aur ars în foc"; NTRC: „aur purificat în foc"; VBA: „aur lămurit în foc"; NTR: „aur curățat prin foc."

[1534] G-ELNT, p. 25.

cea mai mare valoare (1Cor 3,12) și chiar perfecțiunea cerească (Apoc 21,18; 21,21).”[1535] Pe lângă această ocurență (unică în scrisori), aurul mai apare în cartea Apocalipsei pentru a descrie atât îmbrăcămintea opulentă a desfrânatei celei mari (17,4) sau a cetății celei mari (18,16), dar și a Noului Ierusalim (21,18; 21,21).

Acest aur nu este unul oarecare, ci „lămurit prin foc” (πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς), fapt care-i conferă o calitate superioară. Expresia se compune din verbul πυρόω (la timpul perfect) și substantivul πῦρ (folosit ca genitiv). Verbul πυρόω sugerează „cauza care produce încălzirea unui lucru, cum ar fi focul”[1536], iar substantivul πῦρ se referă la focul în sine, ca sursă de căldură. Metalele prețioase – aurul în mod deosebit – sunt purificate prin acțiunea focului, fapt care le pune în valoare proprietățile. Așadar, cu toate că „aurul era un semn al bogăției și a statutului, după cum viziunile ulterioare îl prezintă în rețeaua comercială a Babilonului/Romei cu idolii și conducătorii cultici făcuți din aur (9,7; 17,4; 18,12)..., aurul de care vorbește Hristos este promisiunea vieții în prezența lui Dumnezeu. Pe de o parte, imaginea aurului lămurit în foc anticipează Noul Ierusalim, a cărui străzi sunt pavate cu aur curat, iar răscumpărații intră în oraș prin înviere (21,18 și 21). Pe de altă parte, imaginea poate sugera că aceia care primesc aurul vor fi lămuriți în foc, pentru că nimic necurat nu poate intra în cetatea lui Dumnezeu (21,27). Oamenii sunt „lămuriți” când păcatul le este șters și credința le este probată prin conflict (Mal 3,2-3; Iov 23; Zah 13,9; 1Pt 1,6-9).”[1537]

Ni se indică și scopul acestei achiziții (a aurului): „ca să te îmbogățești” (ἵνα πλουτήσῃς). Verbul πλουτέω, care sugerează acumularea de bunuri, a fost utilizat și în versetul precedent (17), unde aflam despre falsa impresie pe care laodiceenii o aveau față de ei înșiși: crezând că s-au îmbogățit. Printr-o ironie subtilă, Hristos intră în logica lor întru îmbogățire, propunând adevăratele valori de care această comunitate avea nevoie. Viața duhovnicească trăită la cel mai înalt nivel reprezintă cel mai de preț lucru pe care-l poate dobândi un om de-a lungul vieții. În comparație cu aceasta, întreaga bogăție a lumii pălește, oferind doar iluzia unei stări de bine.

Pe lângă aurul curățit/prelucrat prin foc, Bisericii din Laodiceea i se oferă și „veșminte albe” (ἱμάτια λευκὰ). Substantivul ἱμάτιον indică orice tip de îmbrăcăminte, iar adjectivul λευκός descrie ideea de imaculat/luminos. Expresia a fost deja utilizată în Scrisoarea către Sardes (3,5), unde Hristos promite biruitorului o asemenea ținută, ca o răsplată pentru statornicie și credință. Dacă aurul avea ca scop adevărata îmbogățire,

---

[1535] J. G. BALDWIN, „Gold”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 96.

[1536] G-ELNT, p. 700.

[1537] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 347.

atunci veșmintele erau destinate acoperirii goliciunii: „ca să te îmbraci și să nu se dea pe față rușinea goliciunii tale” (ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου).[1538] Verbul περιβάλλω, care se referă la acțiunea de a (se) îmbrăca, a fost utilizat și în Scrisoarea către Sardes (3,5), cu referire la răsplata pe care Hristos o va acorda biruitorilor. Scopul acestei acoperiri/îmbrăcări este ca să nu se vadă rușinea, unde pentru verbul „a (se) vedea/a revela” avem grecescul φανερόω. Folosit doar aici în scrisori, verbul φανερόω se referă la „acțiunea de a face ceva vizibil”[1539] și este utilizat relativ des în Noul Testament. În literatura ioaneică termenul apare frecvent (In 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1; 21,14; 1In 1,2; 2,19; 2,28; 3,2; 3,5; 3,8; 4,9; Apoc 3,18; 15,4). În contextul scrisorii, acțiunea este de a împiedica revelarea/arătarea „rușinii goliciunii”, unde pentru „rușine” avem substantivul αἰσχύνη, iar pentru goliciune avem γυμνότης. Primul dintre aceste două substantive, αἰσχύνη, indică „un sentiment dureros din cauza conștientizării unei fapte sau experimentarea unei remușcări puternice.”[1540] Deși apare doar aici în textul Apocalipsei, termenul este folosit în alte câteva locuri din Noul Testament (Lc 14,9; 2Cor 4,2; Fil 3,19; Evr 12,2; Iuda 13) cu același sens: al rușinii produse de vinovăție. Al doilea substantiv, γυμνότης, se referă la „a fi gol sau foarte sumar îmbrăcat”[1541], fiind utilizat, pe de o parte, doar aici în textul Apocalipsei și, pe de altă parte, doar aici în sens figurativ. El mai apare în alte două locuri din Noul Testament, în Rom 8,35 și 2Cor 11,27, în ambele ocurențe cu referire la lipsa de îmbrăcăminte.

„Îmbrăcămintea este un simbol exterior al activității spirituale, forma vizibilă al omului interior.”[1542] Considerat o trebuință bazală, „veșmântul însoțește omul, de o manieră semnificativă, pe durata întregii istorii și dincolo de ea. Istoria omenirii și istoria personală pot fi privite, într-un anumit fel, și prin prisma veșmântului. Între goliciunea luminoasă din paradisul originar și veșmintele de lumină din paradisul final, între frunzele de smochin și momentul sfârșitului lumii..., între scutecele pruncului nou-născut și giulgiul mortului, omul a cunoscut tot felul de veșminte semnificative.”[1543]

Din punct de vedere teologic, „veșmântul este consecință imediată a păcatului primei perechi de oameni, care, după cădere, s-au trezit brusc cu conștiința goliciunii lor și plini de rușine; de aceea, au recurs pentru a se acoperi la frunze de

[1538] CB: „ca să te îmbraci și să nu ți se arate rușinea goliciunii tale”; NTRC: „ca să te îmbraci și să nu ți se vadă rușinea goliciunii tale”.
[1539] G-ELNT, p. 278.
[1540] G-ELNT, p. 319.
[1541] G-ELNT, p. 526.
[1542] J. Chevalier; A. Gheerbrant, *DICȚIONAR DE SIMBOLURI...*, VOL. 3, P. 444.
[1543] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 160.

smochin."[1544] Literatura profetică a Vechiul Testament furnizează cel puțin două imagini ale veșmântului alb-luminos. Prima o găsim în profeția lui Isaia, cu referire la Mesia: „Bucura-Mă-voi întru Domnul, sălta-va de veselie sufletul Meu întru Dumnezeul Meu, că M-a îmbrăcat cu haina mântuirii, cu veșmântul veseliei M-a acoperit..." (61,10). A doua ocurență redă viziunea profetului Daniel, unde Dumnezeu Însuși apare în întreaga Lui strălucire: „Am privit până când au fost așezate scaune, și S-a așezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său, curat ca lâna..." (7,9).

Expresia „să nu se dea pe față rușinea goliciunii" (v. 18) „constituie, cel mai probabil, o aluzie la evenimente pe care le cunoaștem din relatările primelor capitole ale cărții Facerii. În ambele relatări, dincolo de faptul că Biserica trebuie să fie pregătită, în orice clipă, și de grija manifestată de Hristos față de omul credincios, chiar dacă a căzut în păcat, putem distinge un ecou al sentimentului de goliciune simțit de primii oameni imediat după căderea în păcat și, în special, ale nevoii acestora de a se acoperi cu tunici de piele, nevoie la care, din dragoste pentru oameni și prin iconomie, Dumnezeu răspunde (Apoc 3,4)."[1545]

Craig R. Koester[1546] consideră că putem acorda expresiei cel puțin trei semnificații. Prima s-ar putea referi la „curățirea de păcat. Poporul își spală propriile haine și le albește în sângele Mielului, ceea ce înseamnă că primește beneficiul sacrificiului lui Hristos (Apoc 7,14)."[1547] În al doilea rând, putem interpreta expresia ca „acțiunea prin care o persoană își face credința vizibilă..., așa cum compromiterea credinței poate fi asemenea întinării veșmintelor."[1548] A treia posibilă interpretare privește veșmintele albe ca „promisiunea vieții fără de moarte în prezența lui Dumnezeu. Martirii primesc haine albe ca anticipare a învierii (6,11) și cei care își spală hainele au loc în Noul Ierusalim (22,14)."[1549]

Este justificat să considerăm că veșmântul pierdut prin cădere „este restaurat, după această viață într-un veșmânt eshatologic. Veșmintele raiului final vor fi veșminte luminoase care se însoțesc cu roadele sfințeniei, cu cununile biruinței, cu poziții în

---

[1544] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, pp. 159-160. Citând din *Hynen de Paradiso und Contra Julianum* a SFÂNTULUI EFREM Sirul, autorul amintește acea veche tradiție potrivit căreia, înainte de cădere, omul era înveșmântat în lumină: „Adam era gol, dar frumos și această frumusețe constituia poate veșmântul de lumină pe care păcatul venea să-l smulgă." (*Imnul IV* și *XV*)

[1545] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 100.

[1546] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 347-348.

[1547] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 347.

[1548] Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 347.

[1549] „În lumea antică, participanții la un festival erau de cele mai multe ori îmbrăcați integral în alb..., iar în viziunea lui Ioan, răscumpărații sunt îmbrăcați în alb și celebrează înaintea tronului lui Dumnezeu." (Craig R. KOESTER, *Revelation...*, pp. 347-348.)

locuri înalte, cu bogății neobositoare, cu un calm netulburat, cu alte cuvinte sunt parte a unei sărbători fără sfârșit, pentru veșnicie.”[1550]

Pe lângă aur și veșminte, Hristos oferă Bisericii din Laodiceea și „alifie pentru ochi” (κολλ[ο]ύριον). Substantivul κολλούριον este un hapax legomenon și indică „un unguent pentru ochii”[1551] des folosit în antichitatea greco-romană. Potrivit lui Craig S. Keener, această alifie era „produsă și comercializată de-a lungul întregului Imperiu Roman. Astfel de medicamente erau extrase din minerale și plante pulverizate mixate cu apă, lapte, vin sau alte lichide. Acestea erau aplicate extern pe ochi pentru răni, dureri, inflamații și alte afecțiuni. De cele mai multe ori această alifie era produsă pe plan local și vândută în diferite orașe.”[1552] Comentatori precum John F. Walvoord[1553], D. E. Aune[1554], leagă afirmația despre alifia pentru ochi de templul lui Asclepius, în cadrul căruia funcționa o școală medicală ce producea acest unguent despre care se credea că vindecă orice afecțiune oftalmologică.

Cărțile necanonice ale Vechiului Testament pomenesc și ele ungerea ochilor în cazul orbirii. Avem cazul bătrânului Tobit a căror ochi sunt unși de către fiul lui: „Atunci Tobit a ieșit în ușă și s-a împiedicat. Fiul său a alergat înaintea lui, a sprijinit pe tatăl său și i-a uns ochii cu fiere, zicând: «Ai încredere, tată!», și l-a lăsat câtva timp. Și au început să-l usture ochii și el i-a șters și s-a desprins albeața de pe marginea ochilor lui. Și văzând pe fiul său a căzut pe grumazul lui și a plâns și a strigat: «Te văd, fiul meu, lumina ochilor mei!»” (Tob 11,10-14). Episod de mare încărcătură emoțională, soldat cu o vindecare miraculoasă, acesta introduce ideea medicală a unguentului (aici „cu fiere”). Odată aplicat, acesta conduce la desprinderea leucomului ocular și bucuria atât de scumpă a vederii.

Referirea la ochiul fizic pentru a trimite, metaforic, spre cel spiritual nu este întâmplătoare. Din cele mai vechi timpuri, „ochiul, organ al percepției vizuale, este

---

[1550] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 169. „Paradisul inițial și raiul final, paradisul pierdut și raiul viitor, eshatologic, se regăsesc în același veșmânt luminos de slavă, dat omului după crearea lui, pierdut apoi prin cădere; ca urmare a întrupării ui Hristos, prin botezarea în El, devine posibilă acum recâștigarea lui... Cele două paradisuri constituie două stadii ale aceleiași Patrii cerești. Se aseamănă și diferă în același timp. Se poate conchide că raiul final este paradisul inițial plus întreaga experiență a umanității pe lungul drum de întoarcere, un drum presărat cu încercări și cu ispite.” (Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 177)

[1551] G-ELNT, p. 77.

[1552] C. S. KEENER, *Revelation...*, p. 348.

[1553] „În templul lui Asclepius din Laodiceea funcționa o faimoasă școală de medicină. Aici poate fi vorba de obiceiul laodiceenilor de a folosi unguentul pentru ochi în contrast cu nevoia lor reală de a li se deschide ochii spirituali.” (John F. Walvoord, „Apocalipsa”, în John F. WALVOORD, & Roy B. ZUCK, (eds.), *Comentariu al Noului Testament...*, pp. 94, 928)

[1554] D. E. AUNE, *Revelation 1-5...*, vol. 1, p. 260.

în mod firesc și aproape universal simbolul percepției intelectuale."[1555] Prin referirea la *alifie* avem o trimitere indirectă la boala spirituală, produsă întotdeauna de diavolul. „Cel rău provoacă îmbolnăvirea existențială a lumii, atacându-i sănătatea și statutul ontologic."[1556]

Percepția spirituală fiind alterată de efectele căderii, alifia lui Hristos devine unica alternativă întru vindecare, după cum se precizează: „ca să-ți ungi ochii și să vezi" (ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς). Verbul ἐγχρίω este un hapax legomenon și înseamnă „a aplica sau freca pe un obiect sau organ o anumită substanță, cum ar fi saliva sau uleiul."[1557] Substantivul ὀφθαλμός se referă la ochiul ca organ (cu întregul glob ocular) și a fost folosit prima dată în Scrisoarea către Tiatira (2,18) pentru a descrie ochii lui Dumnezeu. Verbul βλέπω, utilizat doar aici în scrisori, înseamnă „a vedea, cu sensul de a deveni conștient sau de a observa ceva."[1558] Deși cuvântul anterior (ὀφθαλμός) indică ochiul fizic, el trimite spre însemnătatea lui figurativă – adică ochiul spiritual – deoarece, în literatura ioaneică, privirea „denotă percepția lucrurilor și evenimentelor supranaturale destinate omului. În aceste coordonate Ioan Botezătorul a văzut pe Duhul pogorându-se în formă de porumbel (In 1,32), fapt care nu implică în niciun caz vederea fizică. Prin urmare, Ioan consideră vederea drept o percepție a unui eveniment revelațional. Deși nu este o viziune interioară mistică, cu atât mai puțin o viziune platonică a formei, este totuși o vedere spirituală, un semn al credinței. În această notă ucenicii au văzut slava Fiului (In 1,14), care s-a revelat lor prin semnele făcute (In 2,11)."[1559]

Contextul scrisorii în general, și afirmația în particular sugerează „relația directă între păcat și boală... Această relație provine de la început, din paradis, odată cu primul păcat. Cum toate celelalte păcate decurg spiritual și practic din acest prim păcat, toate bolile sunt născute chiar prin acest păcat, precum și prin altele asemenea lui."[1560] Motivul pentru care Biserica din Laodiceea trebuia să-și ungă ochii spirituali era ca să vadă realitățile lui Dumnezeu într-o altă lumină și limpezime. Exegeza obișnuiește să compare această transpoziție de pe orbirea fizică pe orbirea spirituală cu situația

---

[1555] Dicționarele de simboluri abordează problematica ochiului, de obicei, într-o manieră întreită. „Trebuie să luăm în considerare ochiul *fizic*, în funcția lui de receptare a luminii; *ochiul frontal* – al treilea ochi al lui Shiva; în sfârșit, *ochiul inimii*, aceștia din urmă receptând amândoi lumina spirituală." (J. CHEVALIER; A. GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri...*, vol. 2, p. 362)

[1556] „Punctul culminant al bolii este moartea. Moartea este ea însăși, la nivelul întregii omeniri, o boală, cea mai gravă și mai tragică din lume, o alterare, o criză existențială dusă la paroxism." (Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 325)

[1557] G-ELNT, p. 522.

[1558] G-ELNT, p. 277.

[1559] R. K. HARRISON, „See", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 516.

[1560] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 326.

în care se găsea, altădată, orbul din naștere (In 9). Vindecat în chip miraculos de Mântuitorul, acest om este târât într-o anchetă plină de patimă și condusă de liderii religioși ai vremii. Pe fondul acesta, narațiunea mută accentul de pe orbirea/vindecarea fizică pe orbirea/vindecarea spirituală, vizându-i cu ironie și exigență pe înșăși adversarii lui Iisus.[1561]

Luate împreună, cele trei metafore ale textului – *aurul, veșmântul, alifia* – fac parte din imaginarul colectiv al laodiceenilor. Așa după cum observa G. K. Beale[1562], acestea corespund diagnosticării pe care o face Hristos în v. 17: sărăcie, orbire și goliciune spirituală. De aici referirile la cele trei domenii de activitate: „(1) Instituțiile bancare erau bine cunoscute în Laodiceea (*aurul*); (2) Școala medicală era cunoscută prin secția de oftalmologie, împreună cu producția de alifie pentru ochi; (3) Industria textilă renumită pentru producția de lână și tunici, cu un export foarte dezvoltat."[1563] Acest context nu face decât să întărească și mai mult soluția oferită de Hristos. Câtă vreme soluțiile imediate erau idolatre și comerciale, trebuia găsită o altă alternativă, care în mod necesar era de o altă natură și proveniență.[1564] Pasajul trimite spre chemarea rostită de profetul Isaia: „Cei ce sunteți însetați, mergeți la apă, și cei ce nu aveți argint, mergeți de cumpărați și mâncați, mergeți și cumpărați fără de argint și fără preț vin și grăsime." (55,1)[1565]

Oferta generoasă a lui Hristos, care vine pe fondul sărăciei spirituale a laodiceenilor, este urmată de o afirmație care descrie caracterul lui Dumnezeu: „Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc" (ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω).[1566] Relația cu Dumnezeu presupune, potrivit gândirii iudaice, aceste două verbe cu valoare

---

[1561] Pentru detalii exegetice și teologice asupra episodului vezi: C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, pp. 354-362; Leon MORRIS, *The Gospel According to John*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, pp. 422-441; Jo-Ann A. BRANT, *John*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2011, pp. 151-159; Colin G. KRUSE, *Ioan*, Scriptum, Oradea, 2010, pp. 226-238; Mark EDWARDS, *John*, Blackwel Publishing Ltd., Malden, 2004, pp. 98-103; Craig S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. 1, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2003, pp. 775-796.

[1562] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 540.

[1563] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 541.

[1564] „Maladia spirituală a bisericii nu putea fi tămăduită prin resursele idolatre ale societății, de care creștinii erau totuși atât de dependenți, și nici chiar prin propriile lor resurse. Boala lor putea fi remediată numai prin reînnoirea relației cu Hristos, prin cumpărarea resurselor spirituale de la El." (G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, p. 541)

[1565] Textul continuă cu o întrebare retorică și cu povața divină: „Pentru ce cheltuiți argintul vostru pentru un lucru care nu hrănește și câștigul muncii voastre pentru ceva care nu vă satură? Ascultați-Mă pe Mine, și veți mânca cele bune și întru bunătăți se va desfăta sufletul vostru. Luați aminte cu urechile voastre și mergeți pe căile Mele. Ascultați-Mă pe Mine, și viu va fi sufletul vostru. Voi face cu voi legământ veșnic, dându-vă îndurările Mele cele făgăduite lui David." (vv. 2-3)

[1566] CB: „Eu, pe câți îi iubesc îi cert și-i pedepsesc"; NTRC: „pe cei pe care îi iubesc, Eu îi dojenesc și îi educ"; NTR: „Eu îi mustru și-i disciplinez pe cei pe care-i iubesc".

pedagogică intrinsecă: „a mustra” și „a pedepsi”, precum citim în Pilde 3,12: „Căci Domnul ceartă pe cel pe care-l iubește și ca un părinte pedepsește pe feciorul care Îi este drag.” Verbul ἐλέγχω se referă la „a afirma că cineva a făcut un lucru greșit, cu mențiunea că există o dovadă evidentă a acestei greșeli.”[1567] Termenul apare doar aici în cartea Apocalipsei, fiind cel mai des utilizat în epistolele pauline (1Cor 14,24; Ef 5,11; 5,13; 1Tim 5,20; 2Tim 4,2; Tit 1,9; 1,13; 2,15; Evr 12,5), deși apare și în alte pasaje neotestamentare (Mt 18,15; Lc 3,19; In 3,20; 8,46; 16,8; Iac 2,9; Iuda 15). Termenul „dovedește (prin citarea din Pild 3,12 în Evr 12,5 și Apoc 3,19) că perspectiva educațională elenistică era preluată inclusiv în Noul Testament.”[1568] Copiii erau expuși în mod constant mustrării din partea părinților, aceștia din urmă fiind responsabili de conduita urmașilor lor. Verbul παιδεύω înseamnă „a pedepsi pe cineva cu scopul de a-i îmbunătăți caracterul”[1569], fiind folosit doar aici în cartea Apocalipsei. Dintre Evanghelii îl găsim doar în Luca (23,16; 23,22), la care putem adăuga și utilizările din Faptele Sfinților Apostoli (7,22; 22,3). Termenul apare cel mai des în epistolele pauline (1Cor 11,32; 2Cor 6,9; 1Tim 1,20; 2Tim 2,25; Tit 2,12; Evr 12,6; 12,7; 12,10), sugerând faptul că ființa umană are nevoie de disciplinare pentru a dobândi o bună educație. În aceiași termeni sunt puse lucrurile și atunci când Hristos vorbește Bisericii din Laodiceea. „Disciplinarea Domnului este un semn al iubirii sale și, prin urmare, credincioșii nu trebuie să-și piardă curajul... Dumnezeu își educă poporul. Metoda lui Dumnezeu de educație este ilustrată, așadar, prin referința la cea omenească, care este o slabă reflecție a celei dintâi. Dumnezeu este Tatăl și, în această postură, El își disciplinează copiii tocmai pentru a-i menține în statul respectiv și de a-i întoarce la cale.”[1570] După cum observăm în epistolele pastorale (2Tim 2,25; Tit 2,12), „disciplina poate să implice atât corectarea faptelor greșite, cât și instruirea pozitivă. Scopul este să se producă schimbare. În acest sens, Hristos disciplinează laodiceenii prin faptul că le spune adevărul despre condiția lor și îi direcționează spre bogăția și vindecarea autentică.”[1571]

Obiectul mustrării/certării și pedepsirii/disciplinării sunt cei iubiți de Hristos. Pentru a-i descrie, textul folosește verbul φιλέω, prezent doar aici în scrisori și se referă la „a avea dragoste sau afecțiune față de cineva sau ceva, bazată pe afecțiune.”[1572]

1567 G-ELNT, p. 435.

1568 H.-G LINK, „Guild”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 2, p. 142.

1569 G-ELNT, p. 489.

1570 D. FÜRST, „Teach”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament...*, vol. 3, p. 778.

1571 Craig S. KOESTER, *Revelation...*, p. 339.

1572 G-ELNT, p. 292.

Utilizat cu precădere în Evanghelia după Ioan (de 13 ori)[1573], φιλέω apare inclusiv în evangheliile sinoptice (Mt 6,5; 10,37; 23,6; 26,48; Mc 14,44; Lc 20,46; 22,47) și în epistolele pauline (1Cor 16,22; Tit 3,15). Termenul trimite spre ideea de prietenie și atașament între oameni[1574], atitudine care este așezată de Sf. Ap. Ioan întâi de toate în dreptul lui Dumnezeu. Astfel, „Ioan caracterizează dragostea față de lume fie în calitate de creație a lui Dumnezeu, fie în calitate de dușman a Lui. În vreme ce lumea este văzută ca și creația lui Dumnezeu, creaturile sunt mereu tentate să se atașeze față de ea ca de un loc legitim."[1575] Astfel, a iubi sau a nu iubi lumea (cu conotațiile de rigoare) se exprimă prin același φιλέω. Relația pe care Hristos o poartă cu Biserica este de iubire-prietenie, în virtutea căreia o corectează de câte ori este nevoie și îi aplică o pedagogie divină.

Descrierea de Sine a lui Hristos (ca Cel care mustră și pedepsește pe cei ce-i iubește) este urmată de două imperative paterne: „sârguiește dar și te pocăiește" (ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον).[1576] Verbul ζηλεύω înseamnă „a fi profund angajat în legătură cu ceva, cu implicarea dorinței respective."[1577] Deși ca verb apare doar aici în Noul Testament, ca și substantiv – „zelos" – este frecvent utilizat mai ales în Faptele Sfinților Apostoli (1,13; 5,17; 7,9; 13,45; 18,25; 21,20; 22,3) și în epistolele pauline (Rom 10,2; 10,19; 11,11; 11,14; 12,11; 13,13; 1Cor 3,3; 10,22; 12,31; 13,4; 14,1; 14,22; 14,39; 2Cor 7,7; 7,11; 9,2; 11,2; 12,20; Gal 1,14; 4,17-18; 5,20; Fil 3,6; Tit 2,14; Evr 10,27). Folosit ca și adjectiv, ζεστός apare în aceeași scrisoare, când Hristos impută bisericii că nu este „în clocot" (vv. 15-16). Prin urmare, această chemare la râvnă sau zel trebuie citită în aceeași cheie: Mântuitorul îi cere comunității să iasă din starea de letargie și să fie plină de pasiune pentru El. Verbul μετανοέω este o prezență constantă în scrisori, pentru prima dată fiind utilizat în cea către Efes (2,5). „Aceasta este a patra chemare directă la pocăință din cele șapte scrisori (cf. 2,5; 2,16; 3,3; referința la pocăință în cazul Bisericii din Tiatira fiind indirectă: 2,21-22)."[1578]

Hristosul care mustră și pedepsește este același cu Cel care cheamă la sârguință și pocăință. Introducând teme unice în cuprinsul scrisorilor (cum ar fi: mustrare, disciplinare, sârguință, iubirea-phileo) sau reluând altele deja utilizate (ex.: tema

1573 Ioan 5,20; 11,3; 11,36; 12,25; 15,19; 16,27 (2x); 20,2; 21,15; 21,16; 21,17 (3x).

1574 Un exemplu este descrierea atitudinii Mântuitorului față de Lazăr, prietenul Lui (In 11,3; 11,36). În text se folosește verbul φιλέω pentru a descrie atașamentul.

1575 W. GÜNTHER, „Love", în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, p. 548.

1576 CB: „fii, dar, zelos și convertește-te"; NTRC: „fii deci zelos și convertește-te"; VBA: „fii râvnitor așadar și pocăiește-te"; NTR: „fii plin de zel deci și pocăiește-te".

1577 G-ELNT, p. 297.

1578 Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation...*, p. 128.

pocăinței), mesajul adresat Bisericii din Laodiceea este deopotrivă caustic și candid. Mântuitorul identifică principalele scăzăminte ale comunității dar, în același timp oferă și soluții. În aceeași apropiere hristică ar trebui citită și afirmația următoare: „iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu i va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ).[1579]

Să remarcăm următoarea succesiune de verbe: „a sta” (ἵστημι); „a bate” (κρούω); „a auzi” (ἀκούω); „a deschide” (ἀνοίγω) și „a cina” (δειπνέω). Prezența efectivă a lui Hristos (semnalată prin bătaia în ușă) și posibilitatea relației (gazda care va deschide) sunt două aspecte care conduc spre gestul extraordinar al șederii la masă.[1580] Verbul ἵστημι sugerează șederea într-un loc anume, însă niciodată într-o atitudine inactivă, lipsită de scop. Prezent doar aici în scrisori, termenul trimite la o ședere activă a lui Hristos care se plasează, El însuși, în fața ușii duhovnicești a Bisericii din Laodiceea. Fiind un verb obișnuit, ἵστημι apare des în textul Noului Testament, inclusiv în cartea Apocalipsei. Hristos-Mielul este înfățișat stând într-o postură unică (5,6; 14,1), dar și îngeri (7,1; 7,11; 8,2-3; 10,5; 10,8; 19,17) sau mulțimi (7,9; 15,2; 18,15; 20,12) stând într-o poziție angajantă. Substantivul θύρα a fost utilizat și în Scrisoarea către Filadelfia (3,8), acolo indicând oportunitatea pe care Hristos o oferea bisericii de a-și depune mărturia. Dacă în cazul celor din Filadelfia ușa era „o ieșire” spre semeni, în cazul celor din Laodiceea ușa este „o intrare” spre ființa comunității.

Hristos stă lângă această ușă, făcându-Și simțită prezența deopotrivă prin discreție și insistență. Verbul κρούω înseamnă „a bate la ușă, gest prin care se semnalează prezența cuiva celor din interior.”[1581] Folosit cel mai des în Sfintele Evanghelii, termenul are atât un sens propriu (Lc 12,36; 13,25; FAp 12,13; 12,16), cât și figurativ (Mt 7,7-8; Lc 11,9-10). Această bătaie metaforică în ușă are scopul de a sensibiliza auzul duhovnicesc al comunității. Verbul ἀκούω descrie acțiunea de a auzi și, pe lângă repetata utilizare din finalul celor șapte scrisori („cine are urechi să audă...”),

[1579] CB: „Iată, stau la ușă și bat. Dacă cineva Îmi va auzi glasul și va deschide ușa, Eu voi intra la el și voi cina cu el, și el cu Mine”; NTRC: „Iată, Eu stau la ușă și bat! Dacă cineva ascultă glasul Meu și-mi deschide ușa, voi intra la el și voi sta la masă cu el și el cu mine”; VBA: „Iată, Eu stau la ușă și bat; de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”.

[1580] „Hrana însoțește în chip semnificativ sărbătorile și marile momente de trecere (nașterea, căsătoria, moartea). Locul unei sărbători în ierarhia sărbătorilor comunitare sau personale determină cel mai adesea bogăția mesei care o însoțește. Există o hrană pentru trup și există o hrană pentru suflet. Se cere ca omul să ajungă la dreaptă măsură, la echilibru, să păstreze o bună proporție între cele două.” (Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 218)

[1581] G-ELNT, p. 223.

este folosit inițial în Scrisoarea către Sardes (3,6). Acea comunitate făcuse dovada auzirii („adu-ți aminte cum ai... auzit...”), iar acum trebuia să se întoarcă la cele învățate cândva. În situația Bisericii din Laodiceea, auzirea este pusă sub semnul ipotezei, redată în text prin conjuncția ἐάν. Ceea ce urmează nu este altceva decât scenariul pozitiv, adică situația în care cel dinăuntru deschide și-l invită pe alesul musafir înăuntru.

„De va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa – spune Hristos – voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.” Substantivul φωνή se referă la „orice tip de sunet, inclusiv vorbirea umană, dar de cele mai multe ori un tip distinctiv de sunet care se opune gălăgiei din jur.”[1582] Utilizat doar aici în textul scrisorilor, φωνή este prezent frecvent în sonoritatea Apocalipsei. Sf. Ap. Ioan aude glasuri pline de semnificație (4,1; 4,5; 5,2; 5,11-12; 6,1; 6,7; 6,10; 7,2; 7,10; 8,5; 8,13; 9,9; 9,13; 10,3-4; 10,7-8; 11,12; 11,15; 11,19; 12,10; 14,2; 14,7; 14,9; 14,13; 14,15; 14,18; 16,1; 16,17-18; 18,2; 18,4; 18,22-23; 19,1; 19,5-6; 19,17; 21,3), de cele mai multe ori ale unor îngeri sau ființe celeste (excepțiile: 7,10; 18,22-23). Niciuna dintre aceste ocurențe nu indică, explicit, glasul lui Hristos (deși în unele cazuri acesta este subînțeles). Prin urmare, putem considera că afirmația din scrisoare reprezintă cea mai personală formulare a relației pe care Hristos o poartă cu Biserica Lui. Această auzire a glasului hristic reia o temă mai veche, utilizată parabola Păstorului cel bun, unde oile Lui nu ascultă niciodată glasul străinilor. În opoziție cu aceste chemări străine, acestea „vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor” (In 10,16) – spunea Mântuitorul. Distingerea glasului lui Hristos se face întotdeauna dintre alte glasuri concurente, iar binecuvântarea de la urmă este cu atât mai mare. Recunoașterea prezenței lui Hristos determină gestul primirii: „va deschide ușa”. Verbul ἀνοίγω a fost deja utilizat în Scrisoarea către Filadelfia (3,7-8), unde Hristos este cel care deschide ușa, printr-un gest suveran și irevocabil. Aici, însă, acțiunea trebuie să o înfăptuiască omul/comunitatea, care trebuie să răspundă în deplină libertate chemării adresată de Hristos.

Dacă deschiderea ușii a fost realizată, Mântuitorul pășește înăuntru: „voi intra la el și voi cina cu el și el cu mine.” Verbul εἰσέρχομαι descrie mișcarea fizică de „mutare într-un spațiu, bidimensional sau tridimensional”[1583] și este folosit doar aici în textul scrisorilor. În celelalte patru ocurențe din Apocalipsa, avem intrarea duhul de viață intră în oameni (11,11) sau intrarea oamenilor (sau a anumitor oameni) în templu/Noul Ierusalim (15,8; 21,27; 22,14). Verbul δειπνέω înseamnă

[1582] G-ELNT; p. 179.
[1583] G-ELNT, p. 194.

„a lua masa, fără referire la o anumită perioadă a zilei sau la tipul de alimente.”[1584] Termenul apare doar aici în cartea Apocalipsei, deși mai găsim trei ocurențe ale lui în Noul Testament: pilda robului care-i pregătește stăpânului cina (Lc 17,8), cina pascală a lui Iisus cu ucenicii (Lc 22,20) și referirea la Euharistie a Sf. Ap. Pavel (1Cor 11,25). Exceptând pilda menționată (Lc 17,8), celelalte pasaje fac referire – direct sau implicit – la împărtășirea Euharistică, verbul „a cina” căpătând astfel o valență spirituală. Pe de altă parte, afirmația („voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”) trebuie înțeleasă în contextul antichității greco-romane, dar ținând cont și de impresionanta ospitalitate evreiască. O ședere la masă, nu era completă fără un musafir pe care gazda să-l trateze cu toată curtoazia. Abia după ce sosea drumețul, după ce i se făcea primirea cu toată cinstea, ai casei se puteau așeza și ei, iar servirea mesei putea începe. „Expresia *la ușă* poate fi folosită pentru a indica apropierea unui loc sau a unui timp: a fi *la ușa* regelui sau a altei persoane influente înseamnă a aștepta ceva sau a căuta un anumit beneficiu de la acesta... Apocalipsa 3,20 este cel mai bine interpretată într-un cadru eshatologic: întoarcerea Mântuitorului accentuează părtășia cu ucenicii în cina festală, iar ușa se deschide prin obediență și credință.”[1585] Reciprocitatea șederii la masă este subliniată de Hristos prin cuvintele: „cu el și el cu Mine” (μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ). Avem aici o întărire a ideii de părtășie, o apropiere maximă și binecuvântată între vizitator și cel vizitat.

Tabloul cinării cu Iisus a solicitat exercițiul hermeneutic de-a lungul secolelor. Analiza acestui fragment comportă cel puțin trei interpretări. Prima sugerează o reluare a temei *vizitelor cu caracter mesianic ale lui Isus*. Imaginea trimite spre acele ocazii când Hristosul întrupat ședea la masă cu vameșii (Mt 9,10), fariseii (Lc 7,36) și ucenicii (Mt 26,20). Această categorie de texte, sugerată de Craig R. Koester[1586], descrie obiceiul lui Iisus de a intra în casele proscrișilor (vameși, farisei) și de a sta la masă cu aceștia. Spre exemplu, în Matei 9,10 aflăm că despre vizita pe care Mântuitorul i-a făcut-o vameșului Matei, iar „pe când ședea El la masă, în casă, iată mulți vameși și păcătoși au venit și au șezut la masă împreună cu Iisus și cu ucenicii Lui.” Atmosfera de totală deschidere din partea lui Iisus a fost judecată aspru de către liderii religioși, așa cum aflăm din Marcu 2,16 și Luca 15,2. „Mănâncă cu ei” – iată una dintre acuzațiile recurente ce i-au fost aduse Domnului atât din partea fariseilor (când era vorba de însoțirea cu vameșii), cât și din partea oamenilor de rând (probabil chiar a vameșilor), când era vorba de farisei. Însă, indiferent de statutul socio-religios al comesenilor, Iisus S-a dovedit întotdeauna iubitor și gata să primească

1584 G-ELNT, p. 250.
1585 D. HILL, „Gate”, în Colin BROWN (ed.), *The New International Dictionary of...*, vol. 2, pp. 30-31.
1586 Craig R. KOESTER, *Revelation...*, p. 349.

pe oricine. Așadar, „printre actele chenotice ale lui Hristos, există acela de a mânca și bea cu păcătoșii și cu vameșii."[1587]

A doua interpretare este, de fapt, o actualizare a temei *întâlnirii mistice și eshatologice cu Hristos*. Aici avem o altă categorie de texte, sugerată de G. K. Beale[1588], care Îl creionează pe Dumnezeu în calitate de oaspete, dar în cheie simbolic-metaforică. Este vorba de fragmentul din Cântarea Cântărilor 5,2, unde mireasa mărturisește: „De dormit dormeam, dar inima-mi veghea. Auzi glasul celui drag! El la ușă bătând zice: Deschide-mi, surioară, deschide-mi, iubita mea, porumbița mea, curata mea, capul îmi este plin de rouă și părul ud de vlaga nopții."[1589] Cealaltă ocurență, neo-testamentară, este din Pilda stăpânului care se întoarce de la nuntă (Lc 12,36-37). Vorbind despre veghere, Mântuitorul elogiază robii aceia „care așteaptă pe stăpânul lor când se va întoarce de la nuntă, ca, venind și bătând, îndată să-i deschidă. Fericite sunt slugile acelea pe care, venind stăpânul, le va afla veghind."[1590] Pasajul poetic (Cânt 5,2) a fost interpretat, ca și întreaga carte, într-o cheie preponderent alegorică. Urmând exegeza rabinică unde iubitul Îl reprezintă pe Dumnezeu, iar iubita pe Israel, exegeza creștină a văzut în mesajul acestui poem relația dintre Hristos și Biserică.[1591] Parabola subliniază și ea aceeași realitate: iminența reîntoarcerii stăpânului și pregătirea în vederea acestui moment.

A treia interpretare se referă la *Euharistia prezentă și viitoare*. Deși există tendința de a interpreta bătaia în ușă a lui Hristos din versetul 20 ca o aluzie la Parousie, contextul și timpul verbelor („a sta" și „a bate") ne obligă la o interpretare diferită. G. K. Beale susține că, în strânsă legătură cu v. 19, aici avem de-a face cu „o chemare la pocăință. Pocăința despre care se vorbește în v. 19 este implementată cititorilor prin invitația din v. 20. De aceea, accentul în v. 20 este pe o venire imediat prezentă

[1587] Costion NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul...*, p. 235.

[1588] G. K. BEALE, *The Book of Revelation...*, pp. 543-544.

[1589] „Poemul ce se deschide cu acest verset arată că iubirea nu este ușoară. Acest al XIV-lea poem descrie înțelegerea greșită a semnalelor. Pe de altă parte, poemul atestă totodată puterea iubirii de a depăși orice obstacol și de a atinge relația dorită. Dragostea este puternică, iar într-un final, la sfârșitul acestui poem (6,3), iubiții vor fi învingători." (Pentru detalii suplimentare vezi: Tremper LONGMAN III, *Song of Songs*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2006, pp. 680-684)

[1590] Considerat de Léopold SABOURIN a zecea secțiune a Evangheliei lui Luca, capitolul 12 oferă instrucțiuni specifice pentru ucenici. „Pasajul nostru cuprinde trei secțiuni: prima (vv. 35-38) privește vegherea și incertitudinea cu privire la întoarcerea Domnului. Și v. 40 aparține acestei secțiuni, însă este separat prin parabola despre stăpânul casei (v. 39). A doua secțiune (12,41-46) este introdusă prin întrebarea lui Petru, căreia Isus îi oferă un răspuns indirect prin parabola despre administratorul credincios și înțelept. A treia secțiune (12,47-48) descrie pedeapsa servitorului necredincios." (Pentru detalii vezi: Léopold SABOURIN, *Evanghelia lui Luca...*, p. 271)

[1591] Pentru detalii hermeneutice asupra Cântării Cântărilor vezi: Ernest C. LUCAS, *Exploring the Old Testament. A Guide to the Psalms & Wisdom Literature*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2016, pp. 334-343.

și condițională a lui Hristos, decât venirea Sa definită, finală."[1592] Această venire (respectiv cinare) implică, în chip logic, părtășia euharistică, însă nu se rezumă doar la aceasta. Deși această invitație „este adresată întregii Bisericii, realizarea ei concretă este descrisă la nivel individual"[1593], accentuând ideea de responsabilitate personală a fiecărui credincios. Intimitatea acestei părtășii a fost pe bună dreptate asociată de Robert H. Mounce[1594] cu atmosfera de la instituirea Euharistiei. Descrisă cu atâta emoție în Luca 22,30, Mântuitorul le spune totuși ucenicilor că nu va mai cina până la împlinirea lor în Împărăția lui Dumnezeu. În virtutea acestei afirmații, putem considera scena din v. 20 inclusiv o anticipare a euharistiei finale, eshatologice.

În scrisoarea *Către Eustochia*, Fer. Ieronim amintește textul din Apocalipsa 3,20. Pledând pentru valoarea fecioriei, scriitorul face o comparație între fetele cu adevărat virtuoase și cele care și-au pierdut vrednicia. Precum un părinte care-i vorbește fiicei sale, autorul îi scrie: „În afară rătăcesc fecioarele nebune, tu vei fi înăuntru cu Mirele; căci, dacă vei închide poarta și, urmând învățătura Evangheliei, în taină Îl vei ruga pe Tatăl tău, va veni, va bate la poartă și va zice: *Iată, stau la ușă și bat; dacă cineva Îmi deschide, voi intra și voi cina cu el și el cu Mine*... Să te ridici atunci și să-I deschizi de temă că, dacă vei zăbovi, va trece mai departe, iar apoi te vei plânge..."[1595]

Percepându-L ca Mire, Sf. Macarie Egipteanul spunea: „Hristos Însuși bunul și unicul bărbat, dorește mult să Se odihnească în casa Sa, adică în trupurile și în sufletele noastre, căci mult S-a ostenit pentru noi și ne-a răscumpărat cu propriul Său sânge (Evr 9,12). El bate mereu la ușa inimii noastre și, dacă Îi vom deschide, va intra, Se va odihni în sufletele noastre și Își va face sălaș la noi (Apoc 3,20), iar dacă nu Îi vom deschide, ne vom osândi... Deci noi suntem cei care ne îndepărtăm de El, pentru că nu-L căutăm cu adevărat. El stă pururea aproape de sufletele noastre și bate, căutând să intre și să se odihnească întru noi. De aceea a răbdat multe chinuri, dându-Și trupul la moarte și răscumpărându-ne din robia întunericului, ca să intre în fiecare suflet, să-Și facă sălaș și să se odihnească în acest suflet pe care atât de mult S-a ostenit. Întru bunăvoința Sa, a dorit, potrivit cu a Sa făgăduință, să Se

---

[1592] G. K. BEALE, *The Book...*, p. 544.
[1593] Gordon FEE, *Revelation...*, p. 60.
[1594] R. H. MOUNCE, *The Book of...*, pp. 129-130.
[1595] FERICITUL IERONIM, *Epistola 22. Către Eustochia*, trad. Dan Negrescu, revăzută de Ierom. Policarp Pârvuloiu și Alin Mihăilescu, în PSBsn 16, trad. pr. Dumitru Fecioru, revizuită de Maria Rizeanu și Irom. Policarp Pîrvuloiu, PSBsn 16, *Clement Alexandrinul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Teologul, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin*, Basilica, București, 2016, p. 447.

sălășluiască și să umble în noi, încă de când suntem în veacul acesta.”[1596] Binecuvântările părtășiei cu Hristos trebuie savurate încă de aici (din „veacul acesta”), pentru a ne putea bucura de ele în veacul viitor, într-o măsură deplină.

[4] Celui ce biruiește îi voi da să șadă (καθίζω) cu Mine pe scaunul Meu, precum și Eu am biruit (νικάω) și am șezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui. (v. 21)

Promisiunea adresată Bisericii din Laodiceea trimite spre noțiunea de domnie împreună cu Hristos: „îi voi da să șadă cu Mine pe tronul Meu precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui” (δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ’ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ). Verbul δίδωμι „marchează o relație cauzativă”[1597] și sugerează ideea de ofertă-primire. În scrisorile Apocalipsei verbul este asociat întotdeauna cu Hristosul care oferă oportunități sau răsplătiri:

Apoc 2,7	τῷ νικῶντι **δώσω** αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.
Apoc 2,10	γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ **δώσω** σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.
Apoc 2,17	τῷ νικῶντι **δώσω** αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ **δώσω** αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.
Apoc 2,21	καὶ **ἔδωκα** αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς.
Apoc 2,23	καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ **δώσω** ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.
Apoc 2,26	καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, **δώσω** αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν.
Apoc 2,28	ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, καὶ **δώσω** αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν.
Apoc 3,8-9	Οἶδά σου τὰ ἔργα, ἰδοὺ **δέδωκα** ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην... ἰδοὺ **διδῶ** ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι...
Apoc 3,21	ὁ νικῶν **δώσω** αὐτῷ καθίσαι μετ’ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου...

[1596] SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia 23*, în *Sfântul Macarie Egipteanul, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Epifanie de Salamina*, trad. de Maria Rizeanu, Florin Filimon și pr. Ilie Toader, PSBsn 12, Basilica, București, 2014, pp. 210-211.

[1597] G-ELNT, p. 804.

Biruitorului din Laodiceea i se promite „să șadă” cu Hristos pe tron. Verbul καθίζω înseamnă „a fi în poziție așezată sau a lua o asemenea poziție”[1598] și apare doar aici în textul scrisorilor. Termenul este folosit în Noul Testament de cele mai multe ori la propriu, pentru a descrie o acțiune fizică (Mt 5,1; 13,48; 26,36; Mc 9,35; 11,2; 11,7; 12,41; 14,32; Lc 4,20; 5,3; 14,28; 14,31; 16,6; 19,30; 24,49; In 8,2; 19,13; FAp 2,3; 8,31; 12,21; 13,14; 16,13; 18,11; 25,6; 1Cor 10,7), dar și la figurat, pentru a descrie o anumită demnitate (Mt 20,21; 20,23; 23,2; FAp 2,30; 25,17; 1Cor 6,4; 2Tes 2,4).

Această ședere are un caracter personal: „cu Mine pe scaunul Meu” (μετ’ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου) – afirmă Mântuitorul. Deși era suficient „pe scaunul Meu”, avem totuși o întărire a apartenenței: „cu Mine”. Substantivul θρόνος trebuie tradus mai degrabă prin „tron”, fiind deja utilizat în Scrisoarea către Pergam (2,13), acolo cu referire la tronul lui Satan. Remarcăm această opoziție între cele două tronuri: a lui Satan și a lui Hristos. Primul este temporar și limitat, al doilea este veșnic și suveran. Împărtășirea tronului hristic sugerează că „autoritatea lui Hristos este extinsă urmașilor Săi. Scena este asemănătoare cu împăratul lui Israel care stă pe tronul lui Dumnezeu (1Par 29,23) și această prerogativă este acum extinsă acelora care-L urmează pe Iisus. O zicere a lui Iisus promitea deja acest lucru celor doisprezece, anume că vor ședea pe tronuri și vor judeca semințiile lui Israel (Mt 19,28; Lc 22,30). Pe de altă parte, unii se așteaptă ca toți cei credincioși să împărățească cu Hristos, cum aflăm din 2Tim 2,12. O mișcare similară o găsim și în mesajul către Tiatira, unde promisiunea din Psalmi certifică că manifestarea autorității lui Dumnezeu asupra națiunilor este împlinită în Iisus și extinsă credincioșilor (Ps 2,8-9; Apoc 2,26-28).”[1599]

Acesta este momentul în care domnia Fiului este legată de domnia Tatălui: „precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui” (ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ). De remarcat inserția conceptului de „biruitor” prin verbul νικάω, utilizat abundent de-a lungul scrisorilor (2,7; 2,11; 2,17; 2,26; 3,5; 3,12). Spre deosebire de aceste ocurențe, doar în Scrisoarea către Laodiceea Hristos însuși ni se prezintă ca „Cel care a biruit”. Avem aici imaginea lui Iisus Biruitorul, Cel care a înfrânt moartea prin moartea Lui și a răscumpărat un popor care să-I poarte Numele și mărturia. „Hristologia de început nu era exprimată printr-o identificare rece a lui Iisus cu Logosul, ca principiu rațional al universului, ci printr-o viziune înflăcărată a Fiului omului biruind puterea demonilor și începând veacul cel nou cu judecată și milă divină.”[1600]

[1598] G-ELNT, p. 215.

[1599] Craig R. Koester, *Revelation*..., p. 341.

[1600] „Fiecare principiu major al credinței creștine primare trebuie înțeles în acest context apocaliptic: însuși caracterul ortodoxiei, porunca Domnului înviat către apostoli de a-și face ucenici și de a-i

În virtutea acestei biruințe, Hristos șade împreună cu Tatăl pe „scaunul Lui” (τῷ θρόνῳ αὐτοῦ). Noul Testament conține câteva pasaje ilustrative în ceea ce privește întronarea și domnia lui Hristos, după cum urmează:

Mt 19,28	„...Fiul Omului va ședea pe tronul slavei Sale”
Mt 25,31	„...când va veni Fiul Omului întru slava Sa și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale”
Mc 16,19	„deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu”
Ef 1,20	„Pe aceasta Dumnezeu a lucrat-o în Hristos, sculându-L din morți și așezându-L de-a dreapta Sa în ceruri”
Evr 1,4	„...după ce a săvârșit prin El însuși curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei, întru cele prea înalte”
Evr 8.1	„lucrul de căpetenie din cele spuse este că avem astfel un Arhiereu, Care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri”
Evr 10,12	„acesta, dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate, a șezut în vecii vecilor de-a dreapta lui Dumnezeu”
Evr 12,2	„...pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocara ei, și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu”

Atât discursurile Mântuitorului, cât și scrierile pauline subliniază aceeași idee, cu diferența că Hristos vorbea de întronare la timpul viitor (după Înviere și Înălțare), în vreme ce apostolul o menționa la timpul trecut (sau prezent). Conștiința Bisericii Primare era foarte clară în această privință: Hristos este la dreapta Tatălui ca Domn, împărtășind cu Tatăl întreaga autoritate suverană. Noutatea adusă de textul de față este promisiunea lui Iisus de a-și lua urmașii – biruitorii din Laodiceea – împreună cu El pentru a-i face coregenți. Judecând în termenii grandorii, nicio altă promisiune nu este mai solemnă și mai înălțătoare decât aceasta.

Dan Lioy[1601] pune afirmația în legătură cu ideea centrală a capitolului 4, care descrie sala tronului ceresc, cu Dumnezeu în mijlocul ei (reminiscențe evidente ale unor texte precum: Ieș 19; Is 6; Iez 1-2 și Dan 7). Inclusiv capitolul 5 al Apocalipsei urmează aceeași idee: accentuând „relația de legământ între Mesia și cel răscumpărat, care oglindește întreaga teologie a scripturilor ebraice... Dacă potrivit Ieșirea 19,6, poporul Domnului devine o împărăție de preoți, în Apocalipsa 4 și 5 avem o accentuare

învăța să păzească toate câte le-a poruncit El lor, se întemeia pe făgăduința și profeția că Hristos va fi împreună cu ei până la sfârșitul veacului.” (J. PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, p. 142)

[1601] Dan LIOY, *Axis of Glory. A Biblical and Theological...*, p. 111.

a împărăției divine. Hristos este descris pe tronul său ceresc, într-un templu ceresc (4,2-3); dar există și nenumărate ființe cerești care participă și-L laudă pentru guvernarea Sa suverană (4,4-11)... Dumnezeu își manifestă prezența pe scaunul Său regal cosmic, care este descris ca o sală cerească de judecată și înconjurat de un consiliu divin."[1602]

Din nou se confirmă că „miezul eshatologiei nu este reprezentat de *când* sau *ce*, ci de *cine*, nu de un orar sau plan, ci de o persoană. Evangheliile ne motivează să contemplăm viitorul nu oferindu-ne o schiță a acestuia, ci raportând totul la Iisus, Mesia, Fiul Omului."[1603] Deși mesajul către Laodiceea abundă în mustrări, finalul se ancorează în realitatea eternă și suverană a Tatălui și a Fiului. Încheierea pare a fi deopotrivă a celei de a șaptea scrisori, dar și a tuturor scrisorilor, ca o concluzie generală. Simbolistica „tronului" – care va apărea în mod recurent în restul cărții – pecetluiește fiecare mesaj particular transmis bisericilor din Asia Mică. Hristosul care a vorbit este Domnul și Împăratul, Cel care – odată cu Înălțarea – și-a luat locul în sânul Sfintei Treimi deși, cum bine subliniază dogmatica, niciodată n-a fost despărțit de sânurile Tatălui.

Ca și corpus unitar, după sinteza lui Joseph L. Mangina, cele Șapte Scrisori tratează două teme fundamentale: „(1) Iubirea dintre Hristos și Biserică exprimată printr-o imagine a comuniunii, a oaspetelui ce vine la ușă pentru a primi ospitalitate...; și (2) Chemarea la pocăință, adresată comunităților care aveau tot felul de scăzăminte în planul credinței."[1604] *Iubire* și *chemare*, așadar! Caracterul lui Dumnezeu pus în relație cu Biserica ce se află în tranșeele istoriei, confruntându-se cu ispite și oportunități dintre cele mai diverse.

2.3. Concluzie

Comentariul celor Șapte Scrisori se referă, pe de o parte, la observații generale și de sinteză, iar, pe de altă parte, la analiza exegetică a fiecărui mesaj. Am alocat o atenție aparte verbelor care susțin textul propriu-zis, dar și substantivelor și adjectivelor. Acestea sunt analizate într-o manieră pur exegetică, prin observarea etimologiei fiecărui cuvânt important, dar și a noțiunilor de sintaxă. Topica joacă și ea un rol foarte important, ca și întreaga retorică a frazelor care compun cele șapte mesaje.

Analiza a dat la iveală corespondențe impresionante în raport cu textul Vechiului Testament, dar și cu anumite discursuri ale Mântuitorului și ale Sfinților Apostoli

[1602] Dan LIOY, *Axis of Glory. A Biblical and Theological...*, p. 111.
[1603] D. C. ALLISON Jr., „Escatologie, I: evanghelii", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament..*, p. 440.
[1604] Joseph L. MANGINA, *Revelation...*, p. 67.

(cu precădere Ioan). Faptul că există o sumă de cuvinte care au un caracter repetitiv în textul scrisorilor evocă anumite accente pe care Mântuitorul a dorit să le transmită. Noțiuni precum *cunoașterea divină*, *pocăința* sau *pedeapsa* reprezintă registrul fundamental al acestor mesaje, învățătura și așteptările lui Hristos de la Biserica Sa. Toate acestea sunt reliefate cu expresivitate în scrisori, iar exegeza nu face altceva decât să le evidențieze.

În altă ordine de idei, chiar în introducerea acestei părți, am comparat Apocalipsa cu celelalte scrierile apocaliptice iudaice. Literatura de referință este cea a perioadei celui de Al Doilea Templu este extrem de fecundă în ceea ce privește imaginile și gândirea de factură apocaliptică. Noutatea pe care o aduce însă Apocalipsa lui Ioan este dată de integrarea lui Hristos. Acestuia i se atribuie prerogativele Dumnezeului veterotestamentar, fiind descris cu titluri hristologice de maximă intensitate. Celelalte detalii de ordin eshatologic sunt amplificate și universalizate în Apocalipsa, iar cele șapte scrisori se înscriu în aceeași logică textuală. Scrisorile se armonizează cu restul cărții într-o manieră organică, jucând rolul de introducere sau teză a ceea ce urmează a fi prezentat ulterior. Structura scrisorilor urmează retorica edictelor imperiale, conferind astfel un impact superior mesajului propriu-zis. Elementele de tipologie sunt și ele foarte importante, mai ales prin citările – directe sau indirecte – din Vechiul Testament (în special din Isaia). Formulele de deschidere și închidere sunt invariabil aceleași, jucând un rol dogmatic și eclesiologic evident.

Scrisoarea către Efes (2,1-7) introduce majoritatea cuvintelor-cheie care se vor regăsi în celelalte scrisori (răbdarea, pocăința, faptele etc.). Totuși, scrisoarea furnizează și noțiuni specifice, cum ar fi apostolii falși sau asocierea sfeșnicului cu mărturia spirituală a bisericii. Acesta este motivul pentru care poate fi considerată, sub mai multe aspecte, o scrisoare-uvertură. Prin fiecare detaliu, aceasta anunță tematica și tonul celorlalte, configurându-se într-un text-teză, o prefigurare a ospățului teologic ce stă să înceapă. Aprecierea și dojana sunt împletite în mod echilibrat, oferind comunității o lecție pastorală binevenită.

Scrisoarea către Smirna (2,8-11) este cea mai scurtă, fiind adresată unei biserici pentru care Mântuitorul nu are nicio critică. Comunitatea pare a se afla într-o stare bună, determinată în ceea ce privește misiunea și gata să înfrunte orice provocare. Se introduce noțiunea adversității din partea iudeilor (asociată cu sinagoga Satanei), căreia Biserica din Smirna trebuie să-i facă față printr-o atitudine demnă și răbdătoare. În același context se prefigurează și martirajul („diavolul are să arunce în temniță pe unii din voi”), element recurent al scrisorilor și al cărții în general. Avem, de asemenea, recursul pastoral la perseverență în conduită, adică acea capacitate a comunității de a trece peste toate obstacolele. Însăși pătimirea este o dovadă implicită a maturității spirituale a bisericii.

Scrisoarea către Pergam (2,12-17) se deschide cu afirmarea atotcunoașterii lui Hristos, care empatizează cu situația istorică în care se găsea Biserica. Plasată din punct de vedere geografic în locul „unde este scaunul Satanei", această comunitate este expusă cel mai mult nocivității cultului imperial. Menționarea lui Balaam – personaj învederat al Vechiului Testament – are rolul de a arăta cum amăgirea și apostazia se inseraseră deja în sânul comunității, unii pierzând pur și simplu bătălia pentru ortodoxie. Încheierea scrisorii oferă însă o undă de speranță. Metafore precum „pietricica albă", preluată din mentalul social al antichității, trimite spre răsplătirea consistentă pe care Mântuitorul o rânduiește biruitorilor. Prin urmare, această perspectivă a biruinței trebuie să treacă dincolo de provocările cotidiene.

Scrisoarea către Tiatira (2,18-29) reprezintă cea mai lungă dintre scrisorile Apocalipsei. Atrage atenția noțiunea de apostazie, expusă în scrisoare printr-o metaforă puternică: cea a Izabelei și a întregii mișcări antihristice din jurul acesteia. Decăderea este desemnată prin expresia „adâncurile Satanei", care sugerează combinația fatală de erezie și imoralitate. Acest duh izabelic afectase, precum o cangrenă, trupul sfânt al Bisericii din Tiatira, producând multă tulburare și dezorientare. Prin contrast, Mântuitorul promite răsplătiri abundente celor care rezistă tentației și perseverează în sfințenie. Deși probabil în minoritate, biruitorii vor fi recompensați cu prezența nemijlocită a lui Dumnezeu, conferindu-li-se o demnitate eshatologică inedită.

Scrisoarea către Sardes (3,1-7) stă sub semnul unei particularități: a celor „șapte duhuri ale lui Dumnezeu". Sintagmă ce trebuie asociată cu însăși natura lui Dumnezeu și lucrarea Sa cu oamenii, aceasta conferă scrisorii o solemnitate aparte. De remarcat absența faptelor vrednice ale comunității, dar și chemarea plină de iubire la pocăință și perseverență. Utilizarea noțiunii de „veșminte albe" este profund ancorată în specificul local, dar trimite spre ideea de recuperare a faptelor ce n-au fost făcute la timp. Biruitori sunt aceia care depășesc apatia episodică, înlocuind-o cu un entuziasm matur și susținut. Numele acestora va fi înregistrat în „cartea vieții" și vor fi mărturisiți înaintea Părintelui ceresc – noțiune care suplimentează maiestatea titlului hristologic din debutul scrisorii.

Scrisoarea către Filadelfia (3,7-13) Îl pune pe Hristos – încă din introducere – într-o relație nemijlocită cu David, tocmai pentru a sublinia ideea de mesianitate. El, Cel care S-a întrupat și a coborât din descendența davidică, El este Fiul Unic al lui Dumnezeu care vorbește Bisericii. În acest context ni se introduce noțiunea de „ușă deschisă", cu referire la oportunitatea misionară locală, dar întotdeauna cu implicații mult mai largi, regionale. De remarcat și mențiunea protecției divine care este pusă în contrast cu „ceasul ispitei". Expresia trebuie interpretată într-un sens imediat, indicând o încercare prin care urmau să treacă cei din Filadelfia, dar și într-un

sens eshatologic, cu referire la precipitarea evenimentelor ce prefațează Parousia. O altă particularitate e dată de menționarea „noului Ierusalim”, care introduce această temă la nivelul întregii cărți, fiind apoi reluată în imaginea finală a ultimelor capitole.

Scrisoarea către Laodiceea (3,14-22) cuprinde ultima dintre cele șapte scrisori, care se deschide cu un titlu hristologic de mare profunzime: „începutul zidirii lui Dumnezeu”. Acesta se adaugă altor două titluri – „Amin” și „Martorul cel credincios” – iar toate împreună Îl plasează pe Hristos deopotrivă în actul creațional, cât și în actualitatea relației cu Biserica Sa. Pe cât de măreață autoprezentarea lui Iisus, pe atât de dezastruoasă este situația spirituală a Bisericii din Laodiceea. Mântuitorul nu găsește nimic de apreciat aici. Totuși, întreaga mustrare stă sub semnul sfatului și a încurajării. Comunitatea este chemată în mod imperios la schimbare, iar metaforele utilizate în acest sens (alifia, aurul, veșmintele) sunt preluate din viața de zi cu zi a cetății. Astfel, inclusiv cea mai negativistă dintre scrisori se încheie cu perspectiva biruitorilor care vor domni cu Hristos.

În ansamblu, textul scrisorilor combină unele concepte recurente ale Scripturii cu altele care apar doar aici. Noțiunile de hristologie, pnevmatologie și eclesiologie, deși abundă în celelalte cărți ale Noului Testament, primesc în scrisori o altă dimensiune. Totul este preluat și dus mai departe, într-o ascensiune fără precedent, în ton cu poziția Hristosului proslăvit. Elementele inedite cu atât mai mult joacă acest rol împlinitor, adăugându-se armonios altora pe care cercetarea biblică le identifică în textul sacru.

III. TEOLOGIA CELOR ȘAPTE SCRISORI

Operând o excelentă sinteză a teologiei ioaneice, Charles C. Ryrie[1605] observă următoarele cinci caracteristici: (1) este influențată de gândirea paulină; (2) este profund ancorată în Vechiul Testament; (3) este de sorginte etică; (4) este formulată antitetic; (5) este de factură contemplativă.[1606] Aceste caracteristici sunt prezente inclusiv în cartea Apocalipsei, îmbogățite de metafore și imagini impresionante. După cum se va vedea, cele șapte scrisori conțin și ele nuanțe de acest gen, fapt care integrează aceste fragmente atât în contextul mai larg al cărții, cât și în contextul și mai larg al gândirii apostolice.

Contextul și exegeza scrisorilor obligă cercetătorul să formuleze anumite concluzii în ceea ce privește teologia acestora. Învățătura despre Hristos, Biserică și credința creștină sunt elemente centrale ale celor șapte mesaje adresate comunităților din Asia Mică. Fiecare dintre acestea enumeră, în deschidere, câteva titluri hristologice în mare măsură unice și care-L definesc pe Mântuitorul într-o manieră extrem de profundă. Diagnosticul și remediul oferit de Hristos bisericilor reprezintă pagini alese de eclesiologie, fără de care Noul Testament ar fi fost mult mai sărac. Iar în ceea ce privește viața de credință, aceasta este descrisă prin toate elementele ei definitorii, inclusiv prin deznodământul dramatic al martirajului.

Nu doar Apocalipsa, ci toate scrierile Noului Testament promovează „credința întru Cel pe care Dumnezeu L-a înviat din morți. Statutul lor hermeneutic nu poate fi neglijat printr-o căutare a presupusului miez istoric al evenimentelor, supuse altor cadre interpretative. *Iisus cel real* înscris în textele Noului Testament este deja interpretat, iar pentru a-L înțelege mai bine să ne întoarcem la lumea de simboluri a Scripturii, întru care și prin care Hristos este de la bun început înțeles, tălmăcit, revelat."[1607] Persoana și lucrarea Fiului lui Dumnezeu este explicată în cuvintele cele mai alese, dar și înălțată pe cea mai înaltă treaptă în ceea ce privește devoțiunea credincioșilor.

[1605] Charles C. RYRIE, *Biblical Theology of the New Testament*, ECS Ministries, Dubuque, 2005, pp. 288-305.

[1606] Explicativ, avem aici următoarele: o dependență conceptuală de Pavel; uzanța de a cita din Vechiul Testament; recursul etic omniprezent; operarea cu antiteze precum creștini/lume, lumină/întuneric, moarte/viață, credință/necredință, iubire/ură; și dimensiunea recurent contemplativă construită pe verbul *a vedea*.

[1607] John BEHR, *Formarea teologiei creștine*, vol. 1, trad. Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004, p. 26.

De asemenea, „în Apocalipsa 2-3, în cadrul mesajelor către cele șapte comunități din Asia Mică, este prezentată viața concretă a Bisericilor, cu acea conștiință a coexistenței dintre sfinți și păcătoși. Aceste Biserici au în centrul vieții lor persoana lui Hristos, al cărui cuvânt trebuie să fie ascultat și primit. În mesajele către Biserici, îndemnul principal este la convertire, la ascultarea Duhului și la fidelitate. În același timp, se îndeamnă la discernământ al doctrinelor și al revelațiilor profetice și la coerență în viața creștină."[1608] În consonanță cu celelalte cărți ale Noului Testament, secțiunea scrisorilor nu se rezumă doar la prezentarea dogmatică a adevărurilor de ordin hristologic. Ea abordează, cu măiestrie și precizie, realități cotidiene din viața Bisericii, provocări reale la care comunitatea de credință este expusă.

Cu toate precizările de mai sus, teologii moderni și contemporani nu s-au aplecat totuși cu același interes asupra învățăturii despre Biserică în cartea Apocalipsa. Consultând studiile recente de eclesiologie, Olutola K. Peters consideră că „literatura ce dezvoltă natura, caracterul și funcția Bisericii manifestă o atenție aproape exclusivă Evangheliilor și Epistolelor, ignorând pur și simplu Apocalipsa lui Ioan. Se crede că Apocalipsa lui Ioan nu are cu ce contribui în ceea ce privește discuția despre eclesiologie."[1609] Chiar și bibliștii ce s-au aplecat asupra temei, n-au făcut-o „într-o manieră comprehensivă și coerentă... Discuțiile s-au axat adesea pe părți diferite și mai puțin pe întregul esenței și al funcției Bisericii în Apocalipsa."[1610] Această carență – deopotrivă cantitativă și calitativă – este suspectă și se cere grabnic îndreptată, în condițiile în care Apocalipsa are, la rându-i, atâtea învățături utile de oferit Bisericii lui Hristos din toate timpurile.

„Principala contribuție pe care cartea Apocalipsa o aduce înțelegerii noastre este că Biserica se află într-o permanentă preocupare în ceea ce privește închinarea. Există multe pasaje de tip liturgic ce descriu închinarea cerească, o închinare ce servește ca model pentru cea a Bisericii."[1611] Doxologia cărții reprezintă atât o premisă a conținutului ei, dar și o finalitate exemplară a acesteia. Întregul material purcede din această sursă și, apoi, conduce într-acolo. Nimic nu este pur teoretic, informație pentru minte și atât, ba dimpotrivă. Lectura fiecărui paragraf – inclusiv a scrisorilor – cheamă la acțiune, la schimbare și reaprinde dorul nostru după Dumnezeu.

Întreaga atmosferă a textului corespunde sintezei pe care Jaroslav Pelikan o face creștinismului primar:

[1608] Iulian FARAOANU, *Universul noii alianțe. Ghid pentru lectura Noului Testament*, Sapientia, Iași, 2015, p. 289.
[1609] Olutola K. PETERS, „The Church in the Apocalypse of John", în John P. HARRISON, & James D. DVORAK, (eds.), *The New Testament Church...*, p. 371.
[1610] Olutola K. PETERS, „The Church in the Apocalypse of John", în John P. HARRISON, & James D. DVORAK, (eds.), *The New Testament Church...*, p. 372.
[1611] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 786.

> „Hristos a dat apostolilor Săi învățătura că Tatăl este unul și singurul Dumnezeu. Acest Dumnezeu a fost prevestit de profeți și de către adevărata Evanghelie; El este Cel pe care îl iubesc și îl preamăresc creștinii din toată inima. Biserica a primit această tradiție evanghelică de la apostoli și a dat-o mai departe copiilor ei. Spre deosebire de tradițiile gnosticilor, care fuseseră transmise doar celor aleși, spre deosebire de noua profeție a montaniștilor, care îi despărțea pe aceștia de comuniunea cu frații, această tradiție apostolică a fost împărtășită tuturor în modul cel mai deschis cu putință. Căci aceasta era trăsătura definitorie a apostolilor, să transmită mai departe cea ce învățaseră de la Hristos, fără nici cea mai mică discriminare. Tradiția apostolică era o tradiție publică: apostolii nu au predicat o serie de doctrine în secret și o altă serie în public, ascunzând o parte din tradiția lor pentru a fi transmisă elitei gnostice printr-o succesiune specială. Această tradiție apostolică era atât de palpabilă încât, chiar dacă apostolii nu ar fi lăsat în urmă Scripturile drept mărturie a doctrinei lor, Biserica a fi putut, totuși, să urmeze modelul tradiției pe care au lăsat-o moștenire."[1612]

Această transmitere a mesajului creștin dinspre apostoli spre noile comunități dovedește vitalitatea mișcării creștine și, implicit, paradigma pe care fiecare generație trebuie s-o dezvolte. „Teologia Noului Testament este focalizată asupra lui Dumnezeu, centrată în Hristos și saturată de Duhul Sfânt, însă lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului trebuie înțeleasă pe baza unei linii temporale a istoriei mântuirii."[1613]

Așadar, „Apocalipsa a contribuit la îmbogățirea perspectivei teologice, mai ales în domeniul hristologiei, eclesiologiei și eshatologiei. Teme cum ar fi Mielul lui Dumnezeu, sângele răscumpărător, Biserica drept popor biruitor al lui Dumnezeu, mireasa Mielului, noul Ierusalim, teologia istoriei, relația dintre Biserica și împărăția lui Dumnezeu, natura domniei definitive a lui Dumnezeu, moartea, judecata, cerul și iadul reprezintă o permanentă sursă de inspirație în Apocalipsă."[1614]

În măsura în care „creștinismul trebuie să fie structurat în mod eclezial" – după cum subliniază Karl Rahner[1615], orice ramură a teologiei trebuie să țintească spre viața și destinul Bisericii. Nefiind nici pe departe o simplă organizație socio-umană cu scopuri religioase, Biserica „face parte din existența religioasă ca atare a omului. Ea face parte din problema mântuirii omului și este în principiu un element

---

[1612] J. PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, pp. 134-135.

[1613] Thomas R. SCHREINER, *Teologia Noului Testament...*, p. 23.

[1614] Wilhelm TAUWINKL, „Apocalipsa lui Ioan Teologul. Comentarii", în Eugen MUNTEANU (coord.), *Pars 24: Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Editura Universității Al. I. Cuza, 2015, p. 748.

[1615] Karl RAHNER, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, trad. Marius Taloș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 487.

constitutiv al raportului față de Dumnezeu."[1616] Cartea Apocalipsei demonstrează în mod elocvent acest adevăr, deoarece „așază înaintea ochilor Bisericii prigonite demnitatea ei de Israel eshatologic (cap. 7) care este ocrotit de pecetea lui Dumnezeu. Și femeia cerească, contrapusă balaurului (cap. 12), trebuie interpretată la rândul ei în sens eclesiologic."[1617] Totul conduce spre biruința finală a Bisericii, dovedindu-se încă o dată că temelia ei este Hristos.

„Nenumăratele viziuni descoperite fraților întru credință în cartea Apocalipsei stau mărturie a faptului că istoria lumii nu înseamnă numai suferințe la care mărturisitorii credinței sunt supuși din cauză că trăiesc în mijlocul lumii idolatre dușmănoase sau datorită uzurpării, sub toate formele, a adevărului, ceea ce are ca rezultat umbrirea frumuseții creației, ci presupun un dinamism ascuns, care eliberează treptat această istorie a lumii... conducând-o către minunea înnoirii radicale."[1618] Deznodământul final nu stă sub semnul lacrimilor și al supliciului, ci dimpotrivă. În suveranitatea Sa, Domnul istoriei va conduce toate lucrurile spre un sfârșit glorios și care să-L onoreze pe El în toate privințele.

În scrisoarea adresată Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe (din Serbia), Sf. Iustin Popovici spunea: „Nu trebuie să uităm că epoca noastră este în multe privințe una apocaliptică. Deja a început ceasul încercării. Cel ce peste toată lumea va să vină ca să-i încerce pe cei ce locuiesc pe pământ (Apoc 3,10)... Ceea ce spune Domnul în Apocalipsă despre cele șapte Biserici locale este valabil cu mult mai mult în cazul Bisericilor Ortodoxe locale de astăzi, care sunt mai aproape, cronologic, de evenimentele antihriste și apocaliptice înfricoșătoare decât Bisericile locale ale epocii apostolice despre care vorbește Domnul (Apoc 1,11-3,22). Din cuvintele pline de îngrijorare ale Mântuitorului răsună mai puternic decât orice porunca Lui tunătoare pentru toate Bisericile locale: *Pocăiți-vă!* (Apoc 2,5; 3,19), mai ales pentru Bisericile locale de astăzi."[1619] În cuvintele acestei chemări se poate rezuma întreaga învățătură a mesajelor lui Hristos, o chemare mereu actuală și inedită.

[1616] „În acest sens afirmăm că Biserica are de-a face cu esența creștinismului și nu este doar o organizație menită să înfăptuiască un program religios, care în semnificația ei autentică ar putea fi gândită și independent de o asemenea organizație religioasă." (Karl RAHNER, *Tratat fundamental despre credință...*, p. 487)

[1617] *Tratat fundamental despre credință...*, p. 485.

[1618] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 94.

[1619] SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Este periculoasă convocarea Sinodului Panortodox. Epistolă către Sfântul Sinod al Bisericii din Serbia*, Atena, 1971, pp. 7-8; *apud* S. BILALIS, *Martirii Ortodoxiei...*, p. 81.

3.1. Chipul eshatologic al lui Hristos

Scriitorii Noului Testament „au filtrat orice relatare existentă despre Iisus, re-contextualizând-o în lumina Patimii. În mozaicul rezultat, Iisus Hristos este descris într-o mulțime de imagini: Profet, Rege, Mesia, Arhiereu, Miel, rob pătimind (pentru a numi doar câteva). Fiecare dintre aceste imagini și multe altele conțin o intuiție vitală în persoana și opera lui Iisus Hristos, care a fost El Însuși mai mult decât oricare din aceste elemente particulare."[1620] Literatura ioaneică în general și Apocalipsa în special ne oferă „o împletire dialectică a supremației unicului Dumnezeu cu o hristologie înaltă. Acest lucru se manifestă în primul rând ceea ce privește închinarea, de altfel o temă esențială a cărții."[1621]

Apocalipsa „se concentrează asupra Hristosului înălțat la ceruri și mai puțin asupra umanității Sale."[1622] Cartea ne oferă „o varietate de portrete ale lui Iisus. Primele trei capitole formează o unitate care se deschide cu o viziune a lui Iisus proslăvit (1,12-20), descris în termeni derivați din scene veterotestamentare (Dan 7,9-10; 10,5-6), unde manifestarea vizuală a lui Dumnezeu sau puterea Lui supra-naturală este evidentă. Scopul autorului este să-L descrie pe Iisus ca pe un eveniment teofanic."[1623] Dacă Sfintele Evanghelii Îl descriu mai degrabă pe Hristosul cel istoric (viața și activitatea Lui), iar epistolele pe Hristosul care lucrează mântuirea în lume, Apocalipsa aduce această perspectivă teofanică, prin zugrăvirea spectaculoasă a Hristosului înălțat. „Miezul cărții Apocalipsa este Domnul Iisus Hristos care este prezentat ca înviat și glorios, ca sursă a revelației pentru cele șapte biserici (cap. 1-3), dar și pentru judecata finală (cap. 4-18), Cel care se va întoarce triumfător la sfârșitul vremurilor pentru a-Și stabili împărăția (cap. 19-22)."[1624] Ipostazele enumerate, de o solemnitate aparte, fac din cartea Apocalipsei o scriere profund hristologică, cu elemente inedite sugerate în text și, printr-o evaluare exegetică, menite să transmită idei de mare încărcătură teologică.[1625]

[1620] John BEHR, *Formarea teologiei creştine...*, p. 106.

[1621] L. W. HURTADO, „Christology", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, pp. 177-178.

[1622] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 227.

[1623] Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, pp. 590-591.

[1624] Andreas J. KÖSTENBERGER & Richard D. PATTERSON, *Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature and Theology*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2011, p. 534.

[1625] Fiind preocupată în a transmite imaginea Hristosului ceresc (înviat și înălțat), în cartea Apocalipsei „există puțină preocupare asupra umanității Sale. Cu toate acestea, în viziunea Domnului înălțat din 1,13, Hristos ne apare ca *Fiu al omului* (ecoul limbajului din Daniel 7); așa cum există și referiri la moartea Sa fizică (1,7; 1,18). Umanitatea Sa apare și în referințele Mielului înjunghiat.

Aceste acțiuni atribuite lui Hristos Îl desemnează ca și Domn (*Kyrios*), chiar dacă această titulatură sugerează, în majoritatea ocurențelor, pe Dumnezeu-Tatăl (1,8; 4,8; 4,11; 11,15; 11,17; 15,4; 16,7; 18,8; 19,6; 22,5-6). „În trei situații însă, cuvântul este folosit pentru Hristos. În 11,8, expresia „unde a fost răstignit și Domnul lor" Îl identifică în mod clar pe Hristos ca Domn, așa cum în 17,14; 19,16 expresia „Domn al domnilor" este aplicată Mielului învingător (sintagma o mai găsim în Deut 10,17, aplicată lui Yahweh). La sfârșitul tuturor lucrurilor, nu este nicio îndoială că Iisus Hristos este numit cu aceeași indicație a suveranității ca și Dumnezeu însuși."[1626] Sesizăm aici un amplu transfer conceptual, atributele și prerogativele Tatălui fiind transferate în totalitate (și) Fiului. Cu precedente suficiente în scrierile anterioare, acest transfer este, totuși, în Apocalipsa un fenomen inedit prin accent și intensitate.

În consecință, majoritatea cercetătorilor consideră „că Apocalipsa are cea mai înaltă hristologie, văzându-L pe Hristos ca figură divină și preexistentă. Ele este numit „cel dintâi și cel de pe urmă" (1,17) și „începutul zidirii lui Dumnezeu" (3,14). Mai important, El împarte tronul cu Dumnezeu (3,21) și primește închinarea (5,7-14[1627])."[1628] Aceste detalii ne conduc spre concluzia că „Apocalipsa este centrată pe domnia Hristosului înviat, ca stăpân al istoriei."[1629] Figura suverană a Hristosului ce S-a coborât la om (prin Întrupare), a ispășit păcatul lui (prin Răstignire) și S-a ridicat din morți (prin Înviere) capătă în ultima carte a Bibliei o strălucire deplină. Sf. Ap. Ioan este copleșit de această hristofanie care-i solicită simțurile și facultățile sufletești, așa cum nicio altă întâmplare din umblarea cu Hristosul cel istoric nu-l covârșise. Hristosul

---

Aceste aluzii sunt suficiente pentru a identifica Mielul triumfător cu Hristos, Cel care a trăit pe pământ și a murit cu o moarte răscumpărătoare. (Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 227)

[1626] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 300.

[1627] „Și a venit și a luat cartea, din dreapta Celui ce ședea pe tron. Și când a luat cartea, cele patru ființe și cei douăzeci și patru de bătrâni au căzut înaintea Mielului, având fiecare alăută și cupe de aur pline cu tămâie care sunt rugăciunile sfinților. Și cântau o cântare nouă, zicând: Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecețile ei, fiindcă ai fost înjunghiat și ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Tău, oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul; Și l-ai făcut Dumnezeului nostru împărăție și preoți, și vor împărăți pe pământ. Și am văzut și am auzit glas de îngeri mulți, de jur împrejurul tronului și al ființelor și al bătrânilor, și era numărul lor zeci de mii de zeci de mii și de mii și mii, Zicând cu glas mare: Vrednic este Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea și bogăția și înțelepciunea și tăria și cinstea și slava și binecuvântarea. Și toată făptura care este în cer și pe pământ și sub pământ și în mare și toate câte sunt în acestea le-am auzit, zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor! Și cele patru ființe ziceau: Amin! Iar bătrânii căzură și se închinară."

[1628] David L. BARR, „The Apocalypse of John", în David E. AUNE (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010, p. 649.

[1629] „Tema centrală a întregii cărți este aceea a judecății lui Dumnezeu, prin Hristosul Său. Martirii cer tronului ceresc răzbunare (6,10; 16,7; 18,24), iar liturghia cerească prăznuiește acest act expiator, obținut ca urmare a judecății divine (15,3-4; 19,1-2). Faptele fiecărui om devin, aici, criteriile propriei sale judecăți." (John Antony MCGUCKIN, *Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice*, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003, pp. 30-31)

pe care-L vede și-L aude în aceste descoperiri I se înfățișează în proslăvirea ultimă, la dreapta Tatălui și înconjurat de cetele îngerești.

Cele șapte scrisori ale Apocalipsei urmează aceeași perspectivă și, într-un fel, o amplifică. Dacă în primul capitol al cărții ni se descrie chipul lui Hristos învăluit într-o strălucire dumnezeiască (superioară celei taborice, de la Schimbarea la Față), atunci mesajele transmise bisericilor nu sunt decât o consecință a acestei prezențe vii și spectaculoase. Hristosul, care se arată în primul capitol, vorbește deslușit și autoritar în al doilea. Prin urmare, este just să considerăm că „viziunea asupra lui Iisus (din Apoc 2-3) reflectă o lungă tradiție a cercetărilor creștine în care s-a format perspectiva și practica lui Ioan."[1630] Distanțându-se tot mai mult de evenimentul Înălțării, credincioșii Îl percepeau pe Mântuitorul tot mai mult în această ipostază cerească, iar atitudinea este lesne de înțeles: fiecare avea nevoie de realitatea prezentă a lui Hristos, acționând în mod concret și asigurându-l de protecția Sa. Dacă umblarea Lui pe pământ era legată de trecut (și de martori care se stingeau an după an), activitatea Sa cerească reprezenta acea prezență necondiționată de timp și de spațiu, care-L făcea pe Hristos al tuturor credincioșilor și al tuturor veacurilor.

Un alt adevăr, deopotrivă exegetic și dogmatic, se referă la cele trei lucrări/slujiri mântuitoare ale lui Hristos. În timpul vieții pământești, prin faptele și cuvintele Sale pline de autoritate, El a fost în egală măsură: Învățător-Prooroc, Arhiereu-Jertfă și Împărat.[1631] Aceste ipostaze ale Mântuitorului, argumentate în Sfintele Evanghelii și în epistolele Noului Testament, se regăsesc inclusiv în cartea Apocalipsei. Dintre ele însă, prevalează imaginea Hristosului-Împărat, Cel care deține controlul întregului univers și care va oferi istoriei o finalitate corectă și demnă. Scrisorile conțin – în special în introducere – ample referiri la natura și caracterul lui Hristos, majoritatea acestora făcând trimitere la suveranitatea Sa. Sunt totuși prezente și celelalte două imagini: Profet/Prooroc și Arhiereu/Jertfă. Orice referire directă sau aluzie la cunoaș-terea supremă a lui Hristos, ca și la ispășirea unică și definitivă realizată la Golgota întregesc tabloul hristologic al scrisorilor și al Apocalipsei în general. Însă, această viziune întreită asupra Mântuitorului nu fragmentează nicidecum imaginea de ansamblu. După cum adesea s-a observat, „aceste trei calități sunt atât slujiri cât și demnități ale Lui. Iar ele sunt de asemenea nedespărțite. El învață slujind, Se jertfește biruind urmările păcatului, stăpânește ca Miel înjunghiat (Apoc 5). Ele nu pot fi despărțite în mod real, căci în fiecare sunt implicate și celelalte două."[1632]

[1630] Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*..., p. 591.

[1631] Pentru detalii dogmatice vezi: Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, Ed. Basilica, București, 2018, pp. 119-162.

[1632] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2..., p. 117.

Respectând acest tipar, vom sintetiza iniţial titlurile hristologice cu care debutează fiecare dintre cele şapte scrisori, pentru ca abia apoi să identificăm anumite elemente profetice şi eclesiologice din cuprinsul acestora. Cele două perspective însumează o singură realitate a Hristosului care nu se schimbă şi care lucrează necontenit, care-Şi exprimă fiinţa şi planurile cu aceeaşi dragoste şi după Înălţare, cum a făcut-o în chip tangibil înainte de aceasta.

3.1.1. Titlurile hristologice – o revelare a portretului

Modalitatea principală prin care Hristos Îşi dovedeşte divinitatea în cartea Apocalipsei este recursul permanent la câte un nume-titlu. Întreaga literatură ioaneică îşi propune să confirme divinitatea lui Hristos, iar acest lucru se realizează – potrivit lui Charles C. Ryrie[1633] – prin: numele asumate, atributele dezvăluite, închinarea datorată Lui, lucrările atribuite, miracolele Sale şi preexistenţa Sa. Primele trei modalităţi – *nume, atribute, închinare* – sunt prezente exclusiv în Apocalipsa, celelalte regăsindu-se în celelalte scrieri ioaneice. Cu toate că şi lucrările, miracolele şi preexistenţa sunt dovezi implicite ale divinităţii Sale, titlurile pe care Hristos şi le asumă în textul celor şapte scrisori sunt mult mai cuprinzătoare.

După tiparul cărţii în sine, cele şapte scrisori conţin fiecare un prolog şi un epilog, delimitate într-o manieră riguroasă din punct de vedere literar. Procedeul era des în arta antică a corespondenţei, unde expeditorii erau foarte atenţi la aceste elemente de ordin retoric. „Fluxul logic de gândire care rezultă din fiecare scrisoare urmează, în general, acest tipar:

- Hristos se prezintă pe Sine cu atribute concrete (aplicate situaţiei fiecărei biserici);
- situaţia şi problema particulară este observată (prin „ştiu...");
- pe baza situaţiei sau problemei, Hristos îndeamnă la perseverenţă în faţa conflictului (bisericile credincioase) sau pentru a se pocăi, în faţa judecăţii (bisericile necredincioase);
- după ce pune situaţia şi problema împreună, în special prin încurajări corespunzătoare sau îndemnuri la pocăinţă, Hristos cheamă bisericile să audă cu adevărat cele spuse;
- pe baza unui răspuns pozitiv, Hristos le promite moştenirea vieţii veşnice împreună cu El, binecuvântare ce corespunde în mod inedit atribuţiilor lui Hristos, cât şi situaţiei bisericilor."[1634]

[1633] CHARLES C. Ryrie, *BIBLICAL THEOLOGY OF THE NEW TESTAMENT*..., PP. 303-305.

[1634] G. K. BEALE, „The Hearing Formula and the Vision of John in Revelation", în Markus BOCKMUEHL & Michael B. THOMPSON (eds.), *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet*, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p. 169.

Această structură bine articulată este pusă în slujba unor concepte înalte, definitorii pentru viața Bisericii, dar și pentru relația lui Hristos cu ai Săi. Fiecare propoziție trimite la existența și lucrarea Mântuitorului, totul gravitând în jurul persoanei Sale. Chiar și mustrările adresate comunităților au o anumită candoare, Hristos comportându-se precum un tată care-și educă proprii copii. Întregul mesaj decurge, așadar, din ființa Fiului care este Cel dintâi interesat ca Biserica să fie funcțională sub toate aspectele ei. Dincolo de mesajul lor, scrisorile Îl descriu pe Hristos într-o ipostază deopotrivă pastorală și suverană, fapt care uimește până la ultimul detaliu.

Urmând împărțirea clasică a fiecărei scrisori – *prolog, cuprins și epilog* – observăm că prologul este partea cu cea mai bogată în conținut hristologic. Încă din deschidere, cum se obișnuia în cazul scrisorilor/edictelor imperiale, autorul își declină identitatea, subliniind întotdeauna elemente care țin de putere și influență. În același fel se procedează și în aceste texte scripturale. Identitatea și activitatea lui Hristos sunt descrise prin propoziții de obicei scurte, însă pline de semnificație.

„Autorul Apocalipsei îi dă lui Iisus titlurile rezervate lui Dumnezeu... Statutul înalt al lui Iisus în Biserica Primară este, de asemenea, reflectat de autorul Apocalipsei când descrie devoțiunea și onoarea pe care Iisus o primește ca Dumnezeu... Cea mai plauzibilă explicare pentru asocierea lui Iisus în identitatea divină a tradiției monoteistice este efectul experiențelor religioase profunde ale cercurilor creștine timpurii.”[1635] Acest transfer dinspre Tatăl spre Fiul reprezintă un punct forte al cărții și unul dintre amănuntele fascinante ale debutului celor șapte mesaje. Atributele Mântuitorului sunt aceleași pe care le regăsim – într-o formă fidelă sau voalată – de-a lungul Vechiului Testament.

Întreaga teologie ioaneică – evanghelie, epistole, Apocalipsa – conduce spre această imagine ultimă a Hristosului-Dumnezeu, gata să preia frâiele Bisericii și ale istoriei.[1636] Această realitate dogmatică trebuie înțeleasă pe fondul separării creștinismului de iudaism care, la finele secolului I, „a accelerat procesul prin care Iisus a fost numit Dumnezeu în mod deschis și frecvent..., dar este demn de reținut faptul că iudeii, încă de timpuriu, au folosit un limbaj elevat pentru a vorbi despre diferiți mesageri, fie supranaturali (îngeri), fie umani, între Dumnezeu și omenire. Am putea

---

[1635] Dean L. OVERMAN, *A case for the Divinity of Jesus. Examining the Earliest Evidence*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2010, pp. 50-51.

[1636] În aceeași notă, a lui Iisus descris ca Fiu al lui Dumnezeu, s-a dezvoltat și teologia Sfântului Apostol Pavel. Cu o frecvență mult mai mare în Romani și Galateni, apostolul fixează exemplar noțiunea mai sus menționată, fiind astfel în consonanță cu ceilalți autori neotestamentari. (Pentru detalii vezi: L. W. HURTADO, „Fiul lui Dumnezeu, II: Pavel”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 604-608)

sugera că limbajul hristologic remarcabil, folosit de primii creștini, își are originea în limbajul moralizator al lui Iisus, iar primii creștini obișnuiau să îl zugrăvească pe omul din Nazaret ca fiind Înțelepciunea lui Dumnezeu întrupată. Iisus și descrierea pe care Și-a făcut-o stau ca termen median între prezentarea Înțelepciunii din Tora ca locuind pe pământ și folosirea termenului *theos* în legătură cu Hristos (în Noul Testament)."[1637]

Analiza acestor titluri trebuie să plece de la premisa că întreaga carte a Apocalipsei „a fost compusă într-o cultură textuală în care textele scripturale erau pluriforme. Procedurile prin care Apocalipsa a fost construită rămân învăluite în mister, deși este clar că autorul ei a construit-o cu nuanțe creative, sensibilități vizionare și o mare grijă la detalii... Maniera în care tradițiile scripturale anterioare sunt implicate în compoziția cărții Apocalipsa plasează autorul ei în ambianța scribilor evrei din perioada târzie a celui de Al Doilea Templu, scribi care erau responsabili cu transmiterea lucrărilor scripturale concurente și în producția unor creații literare noi ce se aflau într-o permanentă relație cu scripturile iudaice."[1638]

O dependență textuală și ideatică puternică se observă față de profeția lui Zaharia. Astfel, „textul Apocalipsei împărtășește paralele lingvistice cu textul lui Zaharia care, la rândul lor, nu sunt neapărat proprii acestuia din urmă; textul Apocalipsei împărtășește paralele structurale sau tematice cu Zaharia care, nici ele, nu sunt atribuite exclusiv stilului pe care-l găsim în această carte și, potrivit unor anumiți cercetători, autorul Apocalipsei face uneori aluzie la un anumit text, dar fără ca datele de ordin lingvistic să poată stabili cu precizie o corespondență."[1639] Dintre scrisori, mai bine zis dintre prologurile acestora, paralela cea mai evidentă este între expresia „cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu" (din Scrisoarea către Sardes, 3,1) și Zaharia 4,10b: „iar aceste șapte candele sunt ochii Domnului care cutreieră pământul."[1640]

Toate titlurile – așa cum se va vedea în tabelul de mai jos – au o bogată semnificație teologică. Metaforele sunt alese cu grijă, pe de o parte în consonanță cu specificul orașului și bisericii respective și, pe de altă parte, în strânsă legătură cu amănunte din conținutul scrisorii. După cum se poate observa, titlurile se completează reciproc, oferind – individual și împreună – o imagine consistentă a Hristosului cel înălțat. Într-o

[1637] Ben WITHERINGTON III, „Cristos, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 267

[1638] Garrick V. ALLEN, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 26.

[1639] Garrick V. ALLEN, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture...*, p. 491.

[1640] Pentru detalii vezi: Garrick V. ALLEN, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture...*, pp. 492-493.

relație necontenită cu Biserica Sa, Mântuitorul se exprimă pe Sine într-o manieră complexă, întregind deplin hristologia neotestamentară.

Orașul	Titlul	Semnificația
Efes	**Hristos cel suveran**: Acestea zice Cel ce ține cele șapte stele în dreapta Sa, Cel care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur. (2,1)	Relația nemijlocită și grija pe care Hristos o poartă Bisericii Sale.
Smirna	**Hristos cel veșnic**: Acestea zice Cel dintâi și Cel de pe urmă, Cel care a murit și a înviat. (2.8)	Persoana și lucrarea lui Hristos în cele două ipostaze ale Sale: eternă și pământească.
Pergam	**Hristos cel biruitor**: Acestea zice Cel ce are sabia ascuțită de amândouă părțile. (2,12)	Caracterul ofensiv al activității lui Hristos în ceea ce privește dreptatea și judecata.
Tiatira	**Hristos cel glorios**: Acestea zice Fiul lui Dumnezeu, ai Cărui ochi sunt ca para focului și picioarele asemenea aramei strălucitoare. (2,18)	Unicitatea ființei lui Hristos și strălucirea care decurge din aceasta, exprimată într-o manieră plastică și convingătoare.
Sardes	**Hristos cel omniscient**: Acestea zice ce are cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu și cele șapte stele. (3,1)	Rolul profetic al lui Hristos și legătura acestui oficiu cu nașterea și viața Bisericii Sale.
Filadelfia	**Hristos cel drept**: Acestea zice Cel Sfânt, Cel Adevărat, Cel ce are cheia lui David, Cel ce deschide și nimeni nu va închide, și închide și nimeni nu va deschide. (3,7)	Lucrarea proniei divine exprimată prin Hristos și aplicată Bisericii Sale, cu consecințe asupra lumii și istoriei.
Laodiceea	**Hristos cel credincios**: Acestea zice Cel ce este Amin, Martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu. (3,14)	Primordialitatea, veridicitatea și perseverența acțiunii lui Hristos în creație, cu implicații eclesiologice evidente.

Privite ca un corpus unitar, titlurile care deschid cele șapte scrisori pot fi împărțite astfel: titluri care descriu *identitatea lui Hristos*; titluri care descriu *relația lui Hristos* cu Biserica Sa și titluri care descriu *lucrarea universală* a lui Hristos. În primul caz avem de-a face cu noțiuni hristologice stricte, în al doilea cu noțiuni eclesiologice, iar în al treilea cu noțiuni de eshatologie. Mântuitorul, în calitate de expeditor al scrisorilor, se prezintă pe Sine într-un mod unic, înălțător și educativ. Niciodată înainte (potrivit evangheliilor) nu rostise asemenea cuvinte despre propria persoană. Dimpotrivă, prin detalii de o candoare unică, Hristos și-a dezvăluit cu precădere umanitatea Sa, tocmai pentru a arăta adevărul celor două firi ale Sale. În

acest caz, însă, când nu mai era printre ai Săi, când se va fi întronat în locul pe care nu-L părăsise niciodată, era imperios necesar să-Și decline pe larg identitatea.[1641]

Identitatea lui Hristos	Relația cu Biserica	Lucrarea universală
2,8: Acestea zice Cel dintâi și Cel de pe urmă, Cel care a murit și a înviat.	**2,1:** Acestea zice Cel ce ține cele șapte stele în dreapta Sa, Cel care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur.	**2,12:** Acestea zice Cel ce are sabia ascuțită de amândouă părțile.
2,18: Acestea zice Fiul lui Dumnezeu, ai Cărui ochi sunt ca para focului și picioarele asemenea aramei strălucitoare.	**3,7:** Acestea zice Cel Sfânt, Cel Adevărat, Cel ce are cheia lui David, Cel ce deschide și nimeni nu va închide, și închide și nimeni nu va deschide.	**3,1:** Acestea zice ce are cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu și cele șapte stele.
3,14: Acestea zice Cel ce este Amin, Martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu.		

O interpretare a schemei de mai sus ne conduce la relația 3-2-2; unde cele mai multe ocurențe (3) descriu identitatea lui Hristos. Adresându-se bisericilor din Smirna, Tiatira și Laodiceea, Mântuitorul folosește metafore pline de forță pentru a se descrie pe Sine. De cealaltă parte, în mesajele transmise către Efes și Filadelfia, Hristos Își definește statutul de Cap al Bisericii; iar în cele către Pergam și Sardes Își descrie suveranitatea în raport cu întreaga lume creată.

Ideea ce străbate toate aceste titluri hristologice este legată de calitatea lui Iisus ca „Fiu al lui Dumnezeu" și, implicit, „deopotrivă cu Tatăl în ceea ce privește închinarea". Acest fapt are rădăcini ioaneice mai vechi, în sensul că apare și în scrierile precedente. Astfel, noțiunea „are în [Evanghelia lui] Ioan o conotație transcendentă exprimată cu o claritate și un accent nemaiîntâlnite în nicio altă scriere a Noului Testament. De la mărturisirea lui Ioan Botezătorul (1,34) până la culminanta declarație de scop din Ioan 20,31, cel de-al patrulea evanghelist subliniază faptul că Iisus

[1641] Pentru detalii hristologice, vezi: L. W. HUTARDO, „Christ", în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1992, pp. 106-117; D. R. BAUER, „Son of God", în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*..., pp. 769-775; B. WITHERINGTON III, „Christ", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament*..., pp. 152-159. Pentru detalii eclesiologice, vezi: I. H. MARSHALL, „Church", în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*..., pp. 122-125. Pentru detalii eshatologice, vezi: D. C. Allison Jr., „Eschatology", în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*..., p. 206-207.

trebuie recunoscut ca Fiu al lui Dumnezeu. El face, de asemenea, explicit faptul că Fiul are o origine cerească (1,14; 17,1-5[1642]). În Ioan, afirmația lui Iisus că El este Fiul lui Dumnezeu înseamnă practic o pretenție la divinitate, după cum sugerează acuzele de blasfemie venite din partea personajelor iudaice ale narațiunii (5,18; 10,36; 19,7[1643]). Acest accent ioanin s-a dezvoltat ulterior în credința creștinismului, deoarece titlul „Fiul lui Dumnezeu" a devenit modalitatea preferată de a face referire la divinitatea lui Iisus, el fiind, de asemenea, folosit pentru a sublinia distincția dintre divinitatea lui Iisus și natura Lui umană."[1644]

Astfel, „înainte de înlănțuirea unor tablouri cerești de natură propriu-zis apocaliptică – deschiderea cerului nu va avea loc decât la începutul capitolului 4 – viziunea inaugurală joacă rolul unui prolog hristologic. Operând cu insuficiența și ambiguitatea imaginilor primite din tradiția biblică, naratorul îl desemnează pe Hristos drept o figură complexă: mijlocitor între Dumnezeu și omenire apropriindu-Și calitățile divine, pe punctul de a fi asemenea lui Dumnezeu, fără a putea, cu toate acestea, să fie pur și simplu identificat... Pariul Apocalipsei ar putea fi, desigur, faptul de a exprima ceea ce tradiția ulterioară va prefera să traducă în concepte. Hristos înviat ține, în același timp, de Fiul omului și de Cel Vechi de Zile: statutul Său de trimis nu interzice faptul de a-i recunoaște o deplină transcendență divină."[1645]

Sublinierea dumnezeirii Sale în scrisori reprezintă un gest necesar și delicat. Cuprinse de valurile istoriei, copleșite de evenimente imposibil de interpretat, bisericile Asiei Mici aveau nevoie să-și definească în mod corect hristologia. Odată definită, aceasta trebuia asumată sufletește și propovăduită cu îndrăzneală: Hristosul Bisericii este singurul Stăpân. „Dacă legătura dintre cer și pământ trece material prin deschizătura bolții cerești și se găsește, uneori, înlocuită de către personaje intermediare care sunt îngerii, persoana însăși a lui Hristos constituie adevărata mijlocire între

---

1642 Ioan 1,14: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr"; Ioan 17,1-5: „Acestea a vorbit Iisus și, ridicând ochii Săi la cer, a zis: Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor acelora pe care Tu i-ai dat Lui. ȘI aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea."

1643 Ioan 5,18: „Deci pentru aceasta căutau să-L omoare, nu numai pentru că dezlega sâmbăta, ci și pentru că zicea că Dumnezeu este Tatăl Său, făcându-Se pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu."; Ioan 10,36: „Despre Cel pe care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, voi ziceți: Tu hulești, căci am spus: Fiul lui Dumnezeu sunt?"; Ioan 19,7: „Iudeii i-au răspuns: Noi avem lege și după legea noastră El trebuie să moară, că S-a făcut pe Sine Fiu al lui Dumnezeu."

1644 L. W. HURTADO, „Fiul lui Dumnezeu, II: Pavel", în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, p. 604.

1645 Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*... p. 45.

om și Dumnezeu."[1646] Autorevelându-se, Mântuitorul se apropie maximal de credincios, pășind alături de el prin hățișurile istoriei.

3.1.2. Elemente pastorale și profetice

Scrisorile Apocalipsei conțin deopotrivă elemente pastorale și profetice. Deși este dificil de definit, lucrarea pastorală stă în Sfânta Scriptură sub metafora semnificativă a păstorului care-și îngrijește oile. „Teologia pastorală are de-a face cu relațiile reciproce dintre teologie și munca pastorală însăși."[1647] În ceea ce privește profeția, aceasta „poate fi definită ca o cale de cunoaștere a adevărului și, în consecință, poate fi comparată și chiar pusă în contrast cu filozofia."[1648] Din punct de vedere biblist, profeția reprezintă „o parte a teologiei Duhului Sfânt și este reprezentată ca un mod de revelație divină a adevărului lui Dumnezeu sau, în sens mai larg, totalitatea acelei revelații. Aceasta poate fi exprimată într-o varietate de forme literare, atât în contexte canonice, cât și non-canonice."[1649] Pastorația și profeția sunt unite prin existența și nevoile comunității, devenind astfel funcții indispensabile ale vieții spirituale.

Având un caracter eterogen – *epistolă, profeție și narațiune* – „Apocalipsa comunică simultan la mai multe niveluri. Ca epistolă, Apocalipsa se adresează situațiilor și nevoilor unor comunități specifice; ca lucrare profetică, Apocalipsa intră în dialog cu evenimentele istorice majore, deși indirect; iar ca narațiune, personajele Apocalipsei (ex., mediatorii angelici, Mielul, vocile anonime și chiar sulul) comunică între ele și cu autorul."[1650] Este tot mai susținută ideea conform căreia „genul literar apocaliptic a luat locul genului profetic și al celui sapiențial în epoca nou instaurată după exil."[1651] Aceasta nu înseamnă că ceea ce avem în Apocalipsa ar reprezenta un „rest" sau un „ecou" al unei abundențe anterioare, ci mai degrabă o împlinire a spiritului profetic veterotestamentar. În imaginile vii ale cărții ni se revelează adevăruri perene, plasate într-o manieră dinamică și complexă.

[1646] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa...*, p. 43.

[1647] D. J. TIDBALL, „Pastoral Theology", în Sinclair B. FERGUSON, David F. WRIGHT (eds.), *New Dictionary of Theology...*, p. 493.

[1648] E. E. ELLIS, „Theology of Prophecy", în Sinclair B. FERGUSON, David F. WRIGHT (eds.), *New Dictionary of Theology...*, p. 537.

[1649] E. E. ELLIS, „Theology of Prophecy", în Sinclair B. FERGUSON, David F. WRIGHT (eds.), *New Dictionary of Theology...*, p. 537.

[1650] C. C. NEWMAN, „Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 402.

[1651] „Renașterea întârziată a regatelor și a monarhiei, centralitatea pe care a avut-o patrimoniul tradițional și mai ales Legea, iar mai târziu confrunarea cu elenizarea impusă de seleucizi, explică într-un mod sau altul, pe de o parte, continuitatea cu trecutul, pe de altă parte, noutatea apocalipticii. Într-o formă literară nouă, se încearcă să se aplice viziunea religioasă profetico-sapiențială la noile timpuri critice ale confruntării cu Antioh al IV-lea și curentele elenizatoare." (Iulian FARAOANU, *Universul noii alianțe...*, pp. 281-282)

Din perspectiva secolelor anterioare, „Apocalipsa combină componente din profeția Vechiului Testament cu ample infuzii din genul apocaliptic, stil literar ce s-a dezvoltat pe structura elementelor profetice din Vechiul Testament. Deși aproape toate imaginile au paralele în scrierile profeților canonici, imaginile cele mai relevante pentru cititorii primului veac, care erau proeminente în revelațiile populare evreiești cu privire la sfârșitul vremurilor, sunt scoase cel mai tare în evidență. Capitolele 2-3 reprezintă „epistole oraculare”, un gen de scrisoare întâlnită mai ales în Vechiul testament (Ex.: Ier 29,1-23; 29,29-32), dar și pe unele fragmente ceramice grecești... Asemenea profețiilor Vechiului Testament de care se apropie cel mai mult, e posibil ca Ioan să fi avut realmente parte de viziuni și nu avea nevoie să le folosească drept artificii literare.”[1652]

Larry W. Hurtado consideră, la rându-i, că „viziunea lui Hristos în Apocalipsa este dependentă de o lungă tradiție de experiențe vizionare de experiențe, ca și ale primelor decade de reflecții hristologice în ale cercurilor creștine. În consecință, sugerez că în primele stadii ale mișcării creștine, asemenea experiențe nu erau simple premise ale unor convingeri hristologice, ci adesea cauzele care le generau. Așadar, Apocalipsa 1,12-3,22 ilustrează un tip de experiență profetico-vizionară puternică. Aceasta produce convingerea fermă că Iisus însumează deplin prerogativele divine și slava cerească, astfel încât să poată fi inclus în viața devoțională, la fel cum se întâmplase inițial cu Dumnezeu (Tatăl).”[1653]

După cum observă Duane F. Watson, „hristologia Noului Testament este profund ancorată în și construită pe tradiția veterotestamentară și iudaică. În egală măsură, ea este influențată de tradiția formată în preajma lui Iisus, concentrându-se asupra diverselor așteptări față de Iisus Hristos și modelându-le în lumina slujirii și învățăturii Lui. Prin urmare, Iisus poate fi identificat într-o varietate de figuri și imagini care includ pe cele de Dumnezeu, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Mesia, Fiul Omului, slujitorul care suferă, jertfa de ispășire, marele preot, cuvântul, înțelepciunea și mântuitorul. Multe din aceste figuri și imagini folosesc, de asemenea, elemente din lumea greco-romană.”[1654] Mântuitorul are parte, în textul Noului Testament, de descrieri cu un puternic precedent veterotestamentar.

Este legitim să considerăm că Mântuitorul deţineîn Apocalipsa, cu precădere, funcția profetică (fapt inedit în Noul Testament). Însuși Duhul este perceput, în primul rând, ca „Duhul profeției”. „În Apocalipsa, de asemenea, Duhul este aproape exclusiv

[1652] Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 858.

[1653] Larry W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T&T Clark, Edinburgh, p. 120.

[1654] Duane F. WATSON, „Christology”, în Craig A. EVANS (ed.), *Encyclopedia of the Historical Jesus*, Routledge, New York, 2008, p. 114.

Duhul profeției... Părți din Apocalipsa sunt explicit spuse ca fiind cuvinte ale Duhului: cele șapte mesaje către biserici; 14,13; 22,17. Cele șapte mesaje sunt *ce spune Duhul Bisericii* și echivalează în felul acesta cu cuvintele Hristosului înălțat."[1655] Proeminența cuvântului revelat și, în același timp, aplicat situației celor șapte biserici este dominantă, iar simpla lectură a detaliilor nu face decât să confirme această perspectivă.

„Retorica implicită a scrisorilor are un caracter deliberativ și o natură emoțională. Relatându-și viziunile, Ioan încearcă să exercite o impresie foarte vie asupra publicului său, canalizându-le emoțiile pentru a-i asculta îndemnurile date în aceste scrisori. Cu alte cuvinte, viziunile principale sunt menite să amplifice sau să facă vii sau să consolideze îndemnurile ce urmează."[1656] Nicio informație de ordin teologic nu este livrată gratuit sau exclusiv teoretic: fiecare conduce spre o noțiune practică, aplicativă.

Scrisorile conțin, din perspectivă profetico-pastorală, trei elemente: *apreciere, recomandare, prezicere*. Există scrisori în care apar toate aceste elemente (ex.: Efes), dar nu este niciuna în care să apară mai puțin de două dintre ele (ex.: Smirna).

Orașul	Aprecierea	Recomandarea	Prezicerea
Efes	2,2; 2,6: Știu faptele tale și osteneala ta și răbdarea ta și că nu poți suferi pe cei răi și că ai cercat pe cei ce zic că sunt apostoli și nu sunt, și i-ai aflat mincinoși; și stărui în răbdare și ai suferit pentru numele meu și nu ai obosit. (...) Ai însă partea bună, că urăști faptele nicolaiților, pe care le urăsc și Eu.	2,5: ...adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte...	2,5f: ...iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi.
Smirna		2,10a,f: Nu te teme de cele ce ai să pătimești... Fii credincios până la moarte și îți voi da cununa vieții.	2,10b: ...diavolul va să arunce dintre voi în temniță, ca să fiți ispitiți, și veți avea un necaz de zece zile. Persoana și lucrarea lui Hristos în cele două ipostaze ale Sale: eternă și pământească.

[1655] Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy...*, p. 160.
[1656] Ben WITHERINGTON III, *The Indelible Image. The Theological and Ethical Thought World of the New Testament*, vol. 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 2010, p. 555.

Orașul	Aprecierea	Recomandarea	Prezicerea
Pergam	2,13: Știu unde sălășluiești: unde este scaunul Satanei; și ții numele Meu și n-ai tăgăduit credința Mea în zilele lui Antipa, martorul Meu cel credincios, care a fost ucis la voi, unde locuiește Satana.	2,16: Pocăiește-te deci, iar de nu, vin la tine curând și voi face cu ei război, cu sabia gurii Mele	
Tiatira	2,19: Știu faptele tale și dragostea ta și slujirea ta și știu că faptele tale cele de pe urmă sunt mai multe decât cele dintâi.	2,25: Însă ceea ce aveți, țineți până voi veni.	2,22: Iată, o arunc pe ea [pe Izabela] bolnavă la pat, și pe cei ce se desfrânează cu ea, în mare strâmtorare dacă nu se vor pocăi de faptele lor.
Sardes		3,3a: Priveghează și întărește ce a mai rămas și era să moară... Adu-ți aminte cum ai primit și ai auzit și păstrează și te pocăiește.	3,3f: Iar de nu vei priveghea, voi veni ca un fur, și nu vei ști în care ceas voi veni asupra ta.
Filadelfia	3,8: Știu faptele tale; iată, am lăsat înaintea ta o ușă deschisă, pe care nimeni nu poate să o închidă, fiindcă, deși ai putere mică, tu ai păzit cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu.		3,9: Iată, îți dau din sinagoga Satanei, dintre cei care se zic pe sine că sunt iudei, și nu sunt, ci mint; iată, îi voi face să vină și să se închine înaintea picioarelor tale și vor recunoaște că te-am iubit.
Laodiceea		3,18-19: Te sfătuiesc să cumperi de la Mine aur lămurit prin foc ca să te îmbogățești, și veșminte albe ca să te îmbraci și să nu se dea pe față rușinea goliciunii tale, și alifie de ochi ca să-ți ungi ochii și să vezi. Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sârguiește dar și te pocăiește.	3,20: Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.

Tabelul de mai sus evidențiază următoarea situație textuală. Scrisorile către Efes și Tiatira conțin apreciere, recomandare și prezicere; cele către Smirna, Sardes, Laodiceea doar recomandare și prezicere; cea către Pergam doar apreciere și recomandare; iar cea către Filadelfia doar apreciere și prezicere. Dispuse într-o diversitate ușor derutantă, aceste noțiuni teologice însumează fundamentele relației pe care Hristos o are cu Biserica Sa.

Într-un fel de sinteză a acestor elemente, Yves-Marie Blanchard observă cum,

> „la fel ca oracolele profeților din vechiul Israel, constatarea lipsurilor sau slăbiciunilor fiecărei Biserici antrenează severe avertismente. Efesul este chemat la convertire; în caz contrar, riscă să-și piardă întâietatea, simbolizată prin cel dintâi rang cuvenit propriului său sfeșnic; în orice caz, pledează în favoarea sa intransigența manifestată cu privire la nicolaiți, deja întâlniți la Pergam. Smirna nu primește nicio amenințare; dimpotrivă, comunitatea este călduros încurajată... Pergamul este solicitat să se angajeze împotriva nicolaiților; dacă nu, Hristos însuși va prelua sarcina luptei, cu armele cuvântului Său (din nou imaginea sabiei). În ceea ce privește Tiatira, este, în același timp, vorba de pedepsirea idolatrilor, însoțitori ai faimoasei Izabela, și de indulgența cu privire la ultimii credincioși, deja destul de puși la încercare de către criza traversată. Către Sardes cea amorțită este anunțat că reîntoarcerea Domnului se va face neașteptat, ca un fur; dar nu toți sunt vinovați. La fel și Filadelfia, reîntoarcerea Domnului va fi de temut pentru falșii evrei, în tip ce pedepsirea îi va cruța pe credincioși. În sfârșit, la Laodiceea Domnul făgăduiește să o dea afară, într-atât de dezgustătoare i se pare nepăsarea sa; dar și acolo, milostivirea divină știe să pregătească o portiță de scăpare: printr-o veritabilă convertire ei știu să trateze răul care îi roade! Proximitatea centrului termal de la Hieropolis inspiră imaginea colirului aplicat pentru ochi pentru a-i vindeca de orbirea lor."[1657]

Scopul ultim al Mântuitorului era acela de a trezi conștiința și de a oferi perspectiva corectă asupra realității spirituale. Apreciind, El încurajează comunitatea spre buna înfăptuire viitoare; recomandând, El oferă soluții aplicate situației istorice a comunității; prezicând, El deschide noi orizonturi de așteptare pentru o comunitate absorbită de prezentul ei zbuciumat.

3.2. Sfințenia Bisericii – aspectul dinamic

Hristologia reprezenta, în comunitatea ioaneică, tema care suscita cele mai multe dispute. Nu întâmplător Mântuitorul se recomandă pe Sine cu atâta precizie,

[1657] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*..., p. 69.

prin dovezi indubitabile atât ale divinității, cât și ale umanității Sale. Citind și reflectând la aceste adevăruri, credincioșii Asiei Mici erau invitați să contemple ființa lui Hristos într-un cadru dogmatic adecvat. Cu toate acestea, ei sunt chemați și la o alt fel de înțelegere decât cea contemplativă: aceste formulări dogmatice trebuie aplicate și vieții cotidiene. Dacă „o hristologie greșită se demască într-o conduită imorală”[1658], atunci înseamnă că recursul la etică este obligatoriu. Învățătura apostolică, spre deosebire de alte curente ezoterice ale vremii, se remarcă prin înfăptuirea necontenită a binelui. Totul trebuie să aibă o finalitate duhovnicească, respectiv comunitară.

Provocate pe de o parte de rigorismul iudaic și, pe de altă parte, de libertinismul greco-roman, Bisericile Apocalipsei au înțeles că nu au altă șansă decât calea sfințeniei. Pentru aceasta, comunitățile și-au croit o cale unică, deprinsă de la Hristos și transmisă prin Sfinții Apostoli. „Sfințenia Bisericii, la fel ca și unitatea ei, își are izvorul în strânsa legătură pe care o are cu Hristos, capul ei nevăzut. Hristos este sfânt pentru că este Dumnezeu, de aceea cu cât Biserica este mai intim unită cu Capul ei cel sfânt cu atât este mai sfântă, în calitate de trup al Lui.”[1659]

Noul Testament confirmă, până la ultima sa carte, zbuciumul „după Adevărul absolut, care stă la temelia lumii și a vieții” și care – potrivit lui Nicolae Mladin – „și-a găsit liman de-a lungul veacurilor în creștinism: el a oferit sufetului, zbuciumat de crize și îndoieli, certitudinea prin care viața primește un sens înalt și e vrednică de trăit.”[1660] Într-o asemenea mistuire ar trebui percepută și realitatea creștinismului primar. Deși trebuia să facă față fragilității inerente oricărui început, acesta și-a consolidat o morală cu totul diferită și pilduitoare.

Totul conduce spre noțiunea de Biserică și gravitează în jurul acesteia. „Privind Apocalipsa ca o *narațiune dramatică*, interpretată din punct de vedere sociologic și la nivelul acțiunilor simbolice, aceasta poate fi împărțită în următoarele trei acte:

– Aplicație soteriologică la Biserică (cap. 1-3);
– Descoperirea soteriologică a mântuirii și judecății în cosmos (cap. 4-11);
– Împlinirea soteriologică în istorie (cap. 12-22).

[1658] „Această ancoră teologică în hristologia istorică evocă ceea ce citim în Evanghelia după Ioan. În discursul de rămas-bun, Iisus vorbește despre Duhul și limitele lucrării Sale viitoare. După cum cuvintele lui Iisus nu se pot abate de la cuvintele Tatălui (Ioan 5,19), la fel Duhul va repeta ceea ce Iisus a spus în istorie (Ioan 14,26). Duhul „nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit” (Ioan 16,13). În credința creștină, Tatăl, Fiul și Duhul asigură o revelație consecventă și armonioasă. Nicio revlație ulterioară nu contrazice ce s-a petrecut înainte. Ioan afirmă că înțelepciunea și adevărul creștin, ancorate într-o hristologie sănătoasă, sunt cumulative și obligatorii.” (G. M. BURGE, „Epistolele lui Ioan”, în Daniel G. REID (ed.), *Dicționarul Noului Testament...*, pp. 665, 668)

[1659] Nicu DUMITRAȘCU, „Eclesiologia la Părinții Apostolici”, în *Revista Teologică*, Anul III, Nr. 1, ianuarie–martie, Sibiu, 1993, p. 48.

[1660] Nicolae MLADIN, „Tineretul și creștinismul”, în *Revista Teologică*, Anul XXXVII, Nr. 7-10, iulie-octombrie, Sibiu, 1947, p. 287.

Cadrul primului act [cel care ne interesează în mod direct] este comunicarea dintre Dumnezeul Triunic și credincioși pe baza lucrării mântuitoare a lui Hristos. Însă, El nu este portretizat doar ca salvator, ci și ca judecător."[1661] Avem aici o amplificare soteriologică a eclesiologiei, comună gândirii Noului Testament și care – în economia Apocalipsei – nu face decât să-i sporească strălucirea.

Dacă „Biserica este o parte a creștinismului în calitate de eveniment salvific"[1662], atunci acest eveniment supramundan nu poate fi decât sacramental. Prezența Bisericii trebuie înțeleasă ca un organism viu, „acolo unde chestiunea organizării religioase însăși intră în esența autentică a elementului religios-creștin și, prin urmare, acolo unde aceasta din urmă dobândește semnificație salvifică."[1663] Aplicat la realitatea celor șapte orașe din Apocalipsa, putem considera Biserica locală drept soluția lui Dumnezeu întru mântuirea cetății. În această calitate de „eveniment salvific", comunitatea credincioșilor conservă învățătura lui Hristos și, în același timp, o aplică faptic în viața ei obișnuită.

Potrivit lui Donald Guthrie[1664], Apocalipsa descrie cele trei ingrediente ale inițierii creștine: *pocăința, credința și iertarea*. Noțiunea de „pocăință" apare „de zece ori în carte și de șase ori o găsim în mesajele transmise bisericilor (2,5[1665]; 2,16[1666]; 2,21-22[1667]; 3,3[1668]; 3,19[1669]). Numai două biserici nu primesc îndemnul la pocăință: Smirna și Filadelfia. Este însă evident că pocăința cerută nu este doar un act inițial, ci o provocare la reforma întregii vieți creștine."[1670] În ceea ce privește noțiunea de „credință", Apocalipsa folosește „*pistis* aproape întotdeauna cu sensul de credincioșie/fidelitate. Hristos însuși este „martorul credincios" (1,4 3,14). Când apare ca și învingător desăvârșit, El se numește „Credincios și Adevărat" (19,11)... [Credința] este legată de dragoste (2,19: „știu faptele tale și dragostea și credința... ta") și de răbdare (13,10: „aici este credința și răbdarea sfinților"; 14,12: „aici este răbdarea sfinților care păzesc poruncile lui Dumnezeu și credința în Iisus"). Este, de asemenea,

---

1661 Jan A. du RAND, „Soteriology in the Apocalypse of John", în Jan G. von der WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, Brill, Leiden, 2005, pp. 482-483.
1662 Karl RAHNER, *Tratat fundamental despre credință...*, p. 488.
1663 Karl RAHNER, *Tratat fundamental despre credință...*, p. 488.
1664 Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 601.
1665 „Drept aceea, adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte; iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi."
1666 „Pocăiește-te deci, iar de nu, vin la tine curând și voi face cu ei război, cu sabia gurii Mele."
1667 „Și i-am dat timp să se pocăiască, și nu voiește să se pocăiască de desfrânarea ei. Iată, o arunc pe ea bolnavă la pat, și pe cei ce se desfrânează cu ea, în mare strâmtorare dacă nu se vor poci de faptele lor."
1668 „Drept aceea, adu-ți aminte cum ai primit și ai auzit și păstrează și te pocăiește. Iar de nu vei priveghea, voi veni ca un fur, și nu vei ști în care ceas voi veni asupra ta."
1669 „Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sârguiește dar și te pocăiește."
1670 Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 601.

descrisă ca și „credința mea” (2,13) și „credința lui Iisus” (14,12), în care caz Iisus este deopotrivă obiect și nu posesori al credinței.”[1671] A treia noțiune, cea a „iertării”, deși nu este prezentă textual, ea poate fi subînțeleasă în referea la hainele albe, spălate în sângele Mielului (7,14: „..aceștia sunt cei ce vin din strâmtorarea cea mare și și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului”). „Poporul lui Dumnezeu este format din aceia care au fost eliberați din păcatele lor (1,5)”[1672], fapt care devine o evidență în întregul Nou Testament. Aceste trei elemente constitutive – pocăința, credința și iertarea – reprezintă fundamentul pe care comunitatea ioaneică își construia identitatea și mărturia.

Dintre cele patru însușiri ale Bisericii reflectate în *Crez* – „una, sfântă, sobornicească și apostolească”[1673] –, cea de-a doua este proeminentă în textul scrisorilor. „Sfințenia Bisericii este condiționată nu numai de sfințenia Capului ei, care este Hristos, ci și de sfințenia la care sunt chemați toți membrii ei, ca mădulare ale sale. În epistolele lor, apostolii îi numesc adesea pe creștini „sfinți”, lăsând să se subînțeleagă că sfințenia nu reprezintă un ideal inaccesibil, ci norma pentru membrii Bisericii. Toți creștinii sunt chemați la sfințenie și Biserica a avut sfinți adevărați în toate epocile, însă numărul sfinților care au biruit păcatul și patimile este foarte mic. În majoritatea cazurilor, creștinii par a fi niște păcătoși care nu sunt în stare să ajungă la sfințenie, însă se străduiesc să o obțină prin pocăință. Misiunea Bisericii este aceea de a-i sfinți și a-i conduce la Dumnezeu.”[1674]

De altă parte, după cum s-a observat, „climatul etic [al Apocalipsei] este foarte diferit, în general, de al celorlalte cărți [ale Noului Testament]. Suntem introduși în ceea ce am putea numi *strigăte de răzbunare* (6,10). Întreaga scenă a viitorului este centrată în jurul judecății. Există, în consecință, o slabă accentuare a iubirii și a bunătății.”[1675] Acest fapt trebuie însă perceput ca o completare a învățăturii neotestamentare despre moralitate. Radicalismul și sobrietatea celor șapte scrisori evidențiază, cum nu se poate mai bine, sfințenia lui Dumnezeu și așteptările Lui de la Biserica ce-L reprezintă.

La rândul lor, scrisorile subliniază – direct sau indirect – dimensiunea sacramentală a Bisericii. „Fluxul teologic al narațiunii reafirmă experiența comunității în

---

[1671] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 601.
[1672] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, pp. 601-602.
[1673] Pentru detalii dogmatice vezi: Liviu PETCU (ed.), *O exegeză a Crezului ortodox. Florilegiu patristic*, Basilica, București, 2010, pp. 276-295; Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2..., pp. 263-310; Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, pp. 165-169; Alexander SCHMEMANN, *Cred*, trad. Florin Caragiu, Basilica, București, 2014, pp. 136-140;
[1674] Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 166.
[1675] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 934.

ceea ce privește identitatea și locul ei în planul prezent și viitor al lui Dumnezeu. Această experiență, în care conceptul de mântuire joacă un rol esențial, este înțeleasă și aplicată social în viața de zi cu zi.”[1676] Mântuirea nu poate fi înțeleasă în afara sfințeniei, condiție pe care Dumnezeu a impus-o încă din primele faze ale relației Sale cu omul. Există în Sfânta Scriptură o preocupare permanentă pentru acest subiect și care atinge apogeul în învățătura despre/pentru Biserică.

3.2.1. Provocările idolatriei și ale compromisului

În timp ce-și depune mărturia, Biserica trebuie să fie într-o permanentă stare de vigilență. Pericolul asemănării cu lumea, pe care tocmai dorea să o îmbisericească, era imens. „Una dintre funcțiile majore ale Apocalipsei pentru comunitatea creștină este de a trage un semnal de alarmă în legătură cu pericolul asimilării într-o cultură non-creștină dominantă. În acest sens, Apocalipsa este literatură sectariană. Ioan scrie celor opresați, dar unii dintre ei cu siguranță nu se aflau în marginea societății. Într-adevăr, unii din audiență se aflau într-un amestec grav cu lumea păgână, care implica devoțiunea față de împărat și alte forme de idolatrie.”[1677]

Sfârșitul secolului I a fost martorul trecerii „de la imaginea egalitarismului congregațional la recunoașterea unei organizări clericale [fapt pentru care] putem observa recursul la învățătura apostolică pentru a respinge ideile false.”[1678] Această luptă din ce în ce mai acerbă cu păgânismul recurent al vremii reprezintă una dintre primele (și marile) provocări ale creștinismului. Epoca scrierii celor șapte scrisori este martora unui contrast izbitor. Pe de o parte, „credința creștină se răspândește rând pe rând în toate localitățile din provincia Asiei proconsulare.”[1679] Pe de altă parte, „creștinismul întâlnește în cale, alături de erezia iudeo-gnostică, pe care o combătuse Sf. Ap. Pavel în epistola către Coloseni, și de multe erezii polimorfe combătute în epistolele pastorale, și amenințarea nicolaiților, care predicau laxismul moral și erezia dochetistă, care tăgăduia realitatea întrupării Logosului, și propaganda

[1676] „Aplicată Apocalipsei lui Ioan, [soteriologia] trebuie să răspundă la întrebări speciale pentru a ajunge la o definiție valabilă: Care este posibila provocare ce-ar putea duce la nevoia de mântuire? Cine a luat inițiativa și prin ce mijloace a fost realizată mântuirea? Care sunt consecințele care izvorăsc din mântuire? Domeniul mântuirii, conform Apocalipsei, constă doar în răscumpărare sau ar trebui ca judecata că fie încoronată ca o parte a procesului? În ce măsură rezultatul cercetării asupra sensului și funcției mântuirii va fi influențat de un punct de vedere sau altul asupra genului și scopului Apocalipsei?” (Jan A. du RAND, „Soteriology in the Apocalypse of John”, în Jan G. van der WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, Brill, Leiden, 2005, p. 465)

[1677] Ben WITHERINGTON III, *The Indelible Image...*, p. 567.

[1678] R. P. MARTIN, „Închinare, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 803.

[1679] Nicolae I. NICOLAESCU, „Cheia interpretării istorice a Apocalipsei”, în *Studii Teologice*, seria II, nr. 5-6, 1949, p. 299.

precursorilor gnostici, care deschid conflictul între creștinism și păgânism."[1680] Cu toate acestea, scrisorile „ne informează că, în ciuda tuturor acestor curente contrarii, Biserica progresează continuu."[1681]

Premisa de la care pornim este că „imaginea unei ortodoxii pure, originare, manifestă în comunități creștine exemplare, de care s-au rupt diferite grupări, dezvoltând numeroase erezii, a devenit tot mai greu de menținut."[1682] Cu toate acestea, „Biserica primară trata ereticii cu fermitate: canoanele Bisericii le interziceau orice formă de participare la Euharistie, iar credincioșilor le interziceau să se roage împreună cu ei."[1683]

Dacă Apocalipsa este o carte despre dreptatea și suveranitatea lui Dumnezeu – chiar și în contextul răului dezlănțuit –, atunci textul scrisorilor ne ajută „să reflectăm asupra felului de probleme care apar într-o biserică ce are o anumită vechime. De fapt, ce trebuie făcut cu plânsul, lipsa de râvnă, comportamentul egocentric și, mai ales, prea marea adaptare la cultura laică din afara comunității? Literatura sociologică are multe de spus despre sectele milenare și încercările lor de a construi granițe ferme în jurul comunității lor. Acest lucru este dificil de făcut într-un cadru urban cosmopolit și cu atât mai mult cu cât este vorba de membrii ai unei biserici mărturisitoare. Una dintre problemele lui Ioan este că acesta se ocupă de biserici ce nu par să aibă structuri puternice de conducere autohtonă. Probabil și din această cauză, acestea sunt prea susceptibile la falșii apostoli și profeți mincinoși. Apostolului (Ioan) i-ar plăcea să creeze un grup elevat în ceea ce privește identitatea sau o comunitate de felul acesta în audiența sa, dar se pare că există prea puțină calitate a conducerii care să-l ajute în acest sens. De observat încercarea lui Ioan de a insufla anumiți factori de răspundere în viața bisericilor, apelând la cerințe etice în contextul avertismentelor eshatologice despre Hristos și venirea judecății, atât cele iminente, cât și cele îndepărtate."[1684]

„Analiza capitolele 2 și 3 scoate la iveală promisiunea plasată în concluzia fiecărui mesaj pentru cei biruitori. În plus, lăudarea sau criticarea faptelor este

---

[1680] Nicolae I. NICOLAESCU, „Cheia interpretării istorice a Apocalipsei", în *Studii Teologice...*, p. 299.

[1681] Nicolae I. NICOLAESCU, „Cheia interpretării istorice a Apocalipsei", în *Studii Teologice...*, p. 299.

[1682] „Cele mai vechi scrieri creștine pe care le avem, anume epistolele pauline, sunt adresate unor biserici care deja cădeau de la norma Evangheliei care le-a fost predată. Și totuși Evanghelia a fost transmisă. Cu siguranță, încă de la început s-au încins dezbateri asupra interpretării corecte a acestei Evanghelii; este o greșeală să privim înapoi către Biserica primară – fie către timpurile apostolice relatate în cartea Faptelor, fie către istoria Bisericii primare consemnată de Eusebiu, ori spre epoca Părinților și a sinoadelor Bisericii, ori a Imperiului Bizantin – sperând să găsim o iremediabil pierdută vârstă de aur, un timp de puritate teologică sau ecleziastică. Și totuși Evanghelia a fost transmisă o dată pentru totdeauna." (John BEHR, *Formarea teologiei creștine...*, p. 29)

[1683] Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței...*, p. 200.

[1684] Ben WITHERINGTON III, *The Indelible Image...*, p. 566.

suficientă pentru a arăta că acțiunile și atitudinile sunt implicate în procesul victoriei. Calități precum răbdarea (2,2; 2,19), dragostea (2,19) și credincioșia (3,8) sunt cerute fără echivoc."[1685] Toate acestea definesc procesul efectiv al vieții de credință, un fapt evident al celor șapte scrisori. „Obiectul atacului lui Ioan nu este Imperiul Roman, în și prin sine..., ci închinarea la împărat și la imperiu. Deasupra tuturor, Ioan luptă cu idolatria. Precum se credea și în iudaism, el este convins că idolatria conduce la injustiție, exploatare și abuz, iar aceste lucruri trebuie amendate. Rădăcina tuturor acestora este, fără îndoială, idolatria."[1686] Pe acest fond, bisericile din Asia Mică trebuiau să-și trăiască viața într-o sfințenie autentică și dovedită până la ultimul detaliu.

Această încleștare este descrisă succint, dar elocvent, de către Larry W. Hurtado în următorii termeni:

> Nota distinctivă a Apocalipsei este accentul pus de autor pe relația complet antitetică dintre închinarea față de Dumnezeu și Iisus pe de o parte și cerințele idolatre ale mediului religios roman, pe de altă parte, cu referire în special la cultul împăratului (reprezentat prin „fiara"). Această luptă acerbă reflectă cu siguranță situația socială prezentă sau anticipată a autorului și a cititorilor primari, în care cerințele respective intră în conflict cu poziția monoteistă destul de tradiționalistă pe care profetul Ioan o afirmă și care se află într-o continuă creștere. În această situație, avertizează autorul, creștinii trebuie fie să consimtă acestor cerințe pentru a-și scăpa viața, fie să le refuze, cu riscul de a-și pierde viața datorită angajamentului față de adevăratul Dumnezeu și Iisus. Acest accent pe moarte ca mărturie a lui Iisus este preluat în realitatea creștin-timpurie a martirilor... [Însuși faptul martirajului confirmă] că prezentarea statutului înălțat a lui Iisus în Apocalipsa este neexploatată în textele creștine ale primului secol. Astfel, ceea ce se spune despre Iisus, din perspectiva rolurilor Sale glorificate și cerești, reprezintă o revoluție. Prin urmare, închinarea cerească înaintea lui Iisus este modalitatea autorului de a pretinde cea mai înaltă valabilitate în ceea ce privește reverența față de Iisus [a tuturor credincioșilor].[1687]

În legătură cu scrisorile, „cercetătorii sunt împărțiți în ceea ce privește condamnarea imoralității din Apocalipsa 2,14 și 2,20-23. Unii identifică aici o prostituție literală, alții una spirituală. Balaam (2,14) l-a condus pe Israel într-o imoralitate literală și o înfruptare din mâncare jertfită idolilor; așa cum și Apoc 9.20 se referă la o imoralitate literală. Însă, în cazul Izabelei, aceasta pare a fi legată de influența Sibilinei tiatirene, iar aici imoralitatea pare a fi figurativă. Utilizarea figurativă a

[1685] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 674.
[1686] Christopher BRYAN, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 107.
[1687] Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, p. 594.

termenului continuă și în contemporaneitate, ceea ce ne conduce la concluzia că prostituata Izabela furniza un prototip pentru viziunea impozantei prostituții spirituale: Babilonul."[1688]

Pe de altă parte, „Apocalipsa arată atât influența continuă a evreilor creștini în afara Palestinei la sfârșitul primului secol, cât și modul în care printre acești creștini monoteismul a continuat să fie contextul prețios în care și-au oferit devoțiunea lui Hristos. [Sub aceste auspicii] autorul acuză bisericile din Pergam și Tiatira de acomodarea cu cei care mănâncă hrană închinată idolilor (2,14-15; 2,20). Este dificil de stabilit exact la care comportament se referă textul, această formulă indică în mod clar ceea ce consideră autorul: că gestul compromite o exclusivitate monoteistă ce era obligatorie pentru creștini."[1689]

Recursul permanent la pocăință – ca stare corectă înaintea Dumnezeului cel de trei ori sfânt – este singurul remediu și prevenție. Vorbind despre această temă, Tertulian invocă și el argumentul celor șapte scrisori: „Dacă te îndoiești de aceasta, mărturisește ce spune bisericilor Duhul Sfânt. El impută efesenilor că s-au lepădat de dragoste, le reproșează Tiatirenilor desfrânarea și mâncarea jertfelor aduse idolilor, pe Sardieni îi acuză de lucrări fără rost, pe Pergamieni îi mustră că propovăduiesc imoralitatea, pe Laodiceeni îi dojenește că se încred în bogății; și totuși, sub amenințări, îi îndeamnă pe toți la pocăință. Căci ne-ar amenința pe cel ce nu se pocăiește, dacă n-ar ierta pe cel ce se pocăiește." (VIII,1-2)[1690]

Șase din cele șapte scrisori fac referire la aspectul dinamic al sfințeniei Bisericii, după cum urmează:

Orașul	**Referința**	**Abaterea**
Efes	2.4: Dar am împotriva ta faptul că ai părăsit dragostea ta cea dintâi.	Nepăsarea
Smirna	2,10: Nu te teme de cele ce ai să pătimești. Căci iată, diavolul va să arunce dintre voi în temniță, ca să fiți ispitiți și veți avea necaz zece zile.	Deznădejdea
Pergam	2,14: Dar am împotriva ta câteva lucruri, că ai acolo pe unii care țin învățătura lui Balaam, cel ce învață pe Balac să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel, ca să mănânce carne jertfită idolilor și să se dedea desfrânării.	Sincretismul

[1688] C. S. KEENER, „Mariage, Divorce and Adultery", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament*..., p. 716.
[1689] Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*..., p. 49.
[1690] TERTULIAN, *Despre pocăință*, PSB 3, *Apologeții de limbă latină*, trad. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papodopol, David Popescu, EIBMBOR, București, 1981, pp. 216-217.

Orașul	Referința	Abaterea
Tiatira	2,20: Dar am împotriva ta faptul că lași pe femeia Izabela, care se zice pe sine prorociță, de învață și amăgește pe robii Mei, ca să facă desfrânări și să mănânce cele jertfite idolilor.	Permisivitatea
Sardes	3,1f: Știu faptele tale, că ai nume că trăiești, dar ești mort.	Infantilismul
Laodiceea	3,17: Fiindcă tu zici: Sunt bogat și m-am îmbogățit și de nimic nu am nevoie, și nu știi că tu ești cel ticălos și vrednic de plâns, și sărac și orb și gol.	Decăderea

Biserica ce lipsește din această enumerare este cea din Filadelfia, unde Mântuitorul transmite un mesaj exclusiv pozitiv, apreciind și încurajând. Celelalte sunt vinovate de diferite abateri, toate generate de o stare nepotrivită inimii, de o atitudine greșită în fața provocărilor. *Nepăsarea* este o complacere în starea curentă; *deznădejdea* este o resemnare impusă de conjunctură; *sincretismul* este un amestec de doctrine neconforme cu învățătura apostolilor; *permisivitatea* este o indulgență nepermisă sub aspect pastoral; *infantilismul* este o rămânere în urmă pe calea maturizării; *decăderea* este abdicarea, în cuvânt și-n faptă, de la adevărurile credinței. Avem aici o întreagă panoplie posibilă a derapajelor eclesiologice.

Toate acestea trebuie depășite în planul trăirii și al crezului, iar creștinismul primar a reușit. Într-o manieră dominantă, „în mintea creștinilor, încă de la început, Biserica a fost o nouă comunitate, poporul lui Dumnezeu, creat prin noua naștere sacramentală din apă și din Duh. Această naștere a dat vieții creștine o nouă dimensiune. A introdus-o într-o Împărăție care nu era din lumea aceasta și a adus-o în comuniune cu viața lumii ce va să fie, încă nevăzută, astfel încât, deși rămâne prezentă în această lume, creștinul devine cetățean al unei alte lumi, prin Biserică.”[1691] Prezența fecundă a Bisericii în istoria lumii reprezenta tocmai diferența atât de necesară. Într-o lume pervertită și frivolă, comunitatea de credință era un far luminos, un punct de reper de o elocvență aparte.

Tocmai provocările din exterior – generate de imoralitate și idolatrie – transformau Biserica în ceea ce trebuia să fie. Aceasta „se vedea pe sine ca fiind un trup, un organism viu, un nou popor, complet incompatibil cu alte popoare sau comunități obișnuite. Numai în acest organism și numai în relație cu el este înțeleasă lucrarea ierarhiei, al cărei scop este manifestarea acestei unități și transformarea Bisericii în icoana lui Hristos însuși. Teoretic, toți oamenii din imperiu erau chemați și puteau deveni membri ai acestui trup, dar chiar și atunci lumea nu ar fi devenit Biserica,

[1691] A. SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii...*, p. 191.

pentru că, în și prin Biserică, oamenii intră în comuniune cu o altă lume, o altă viață, acea viață care va veni în slavă numai după ce aceasta de aici se va termina."[1692]

3.2.2. Destinul eshatologic al Bisericii

Spre deosebire de alte tradiții creștine, eshatologia este „o constantă care străbate ca un fir roșu întreaga teologie ortodoxă."[1693] Fiind orientată întotdeauna eclesiologic, aceasta este „prezentistă, potrivit căreia împlinirea parțială încă de «acum» reaprinde și ține trează dorința mereu reînnoită după o împlinire mai profundă și mai desăvârșită."[1694] Din acest motiv nu poate exista eshatologie pur teoretică, adică ruptă de realitatea comunității de credință. Pentru că, așa cum spunea Alexander Schmemann, „Biserica este, în primul rând, o realitate creată și dăruită de Dumnezeu, prezența noii vieți în Hristos, a acelui «eon» al Duhului Sfânt. Ortodoxul, în contemplarea Bisericii, o vede, în primul rând, ca fiind dar divin, apoi o vede ca fiind răspuns uman la acest dar. Biserica poate fi descrisă, pe bună dreptate, ca realitate eshatologică, pentru că rolul ei esențial este de a manifesta și actualiza în această lume *eshaton*-ul, realitatea ultimă a mântuirii și răscumpărării."[1695]

Dintre cărțile Noului Testament, Apocalipsa este, prin excelență, orientată eshatologic.[1696] Potrivit lui S. Kim, cartea descrie Împărăția lui Dumnezeu în toate

---

1692 A. SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii...*, p. 196.
1693 Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 311.
1694 Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale...*, p. 310.
1695 Alexander SCHMEMANN, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 302.
1696 John Antony McGuckin sintetizează eshatologia cărții Apocalipsei sub forma următoarelor afirmații: „(1) Prima îmi pare să fie învățătura clară, potrivit căreia *Biserica însăși este Taina eshatologică*. Nu este o stare intermediară sau un fenomen intermediar care evoluează undeva între promisiunea eshatologică a Judecății Parusiei și deplinătatea finală a acelei condiții, ci mai curând arena în care făgăduința este deja desăvârșită, pregătită și nuanțată. Aceasta sugerează rolul deosebit și inefabil al Bisericii ca spațiu al sfințeniei Domnului Înviat în acest veac. Nu am să pledez acum pentru ideea că Biserica este spațiul unic al sfințeniei harului lui Dumnezeu în lume, ci voi spune că Biserica este Sfânta Sfintelor, în ordinea eshatologică, iar calitatea vieții ei de rugăciune, mijlocire și harismă este inseparabil legată de eshaton. Liturghia cerească, așadar, nu urmează să înceapă, ci ea a început deja demult să se săvârșească. (2) În al doilea rând, *etica creștină este influențată în principal de conștiința eshatologică a Bisericii*, fiind drojdia care aduce după sine desăvârșirea vocației sale eshatologice din fiecare generație. (3) A treia remarcă, ce decurge îndeaproape din a doua, vizează eșecul Bisericii de a trăi potrivit măreței sale chemări morale și ne amintește că încununarea chemării sale pentru puritate morală o aflăm doar în milostiva lucrare a Domnului, nu în arhiva realizărilor ei. Nevoințele pentru puritate morală vor fi desăvârșite numai printr-un simț acut al căinței, trezit de recunoașterea slăbiciunii cărnii. Devenind magistru al căinței, Biserica arată cum finitul stă înaintea infinitului, ajungând să poată învăța o lume bolnavă ce înseamnă virtutea milostivirii: a propriei sale milostiviri, precum și a milei Domnului, pe care Îl mărturisește... (4) În al patrulea rând, angajarea serioasă în lupta pentru purificare morală determină inevitabil, în viața oricărui creștin și a întregii Biserici, înțelegerea profundă a faptului că putem afla curăția inimii numai în taina dragostei și a

cele trei dimensiuni: *deja*, *acum* și *atunci*.[1697] Pentru „deja" avem ceea ce autorul numește „evenimentul Hristos" potrivit căruia „Dumnezeu a venit deja și a triumfat în Iisus Hristos. Ca Unul care poartă Numele Sale („Cel dintâi și cel de pe urmă", „Alfa și Omega" și „Începutul și sfârșitul") și care împărățește tronul Său, Hristos este reprezentantul lui Dumnezeu care instituie regalitatea lui Dumnezeu pe pământ."[1698] Pentru „acum" avem ceea ce putem numi „evenimentul Biserică", prin care „creștinii fac reală pe pământ biruința lui Hristos asupra forțelor demonice. În paralel cu lucrarea lui Hristos, acest rol al Bisericii este ilustrat din punctul de vedere al unui război mesianic."[1699] Pentru „atunci" avem „evenimentul Parousia", adică împlinirea Împărăției lui Dumnezeu în Hristosul care revine după/pentru Biserica Sa. Acest moment coincide și cu pedepsirea celor care, deși au avut evidențe ale Împărăției pretutindeni în jurul lor, au continuat să pactizeze cu diavolul prin felul lor de viață și prin profesarea diferitelor erezii. Însă, după ce totul va fi reașezat în ordinea inițială, „noua creație va fi Cetatea lui Dumnezeu, Noul Ierusalim și, de asemenea, Templul unde Dumnezeu și Mielul vor ședea pe tron. Acolo Dumnezeu va locui împreună cu poporul Său, iar aceia care *au biruit* prin credința în Hristos vor alcătui poporul Său și vor locui împreună cu Dumnezeu."[1700] Prin urmare, eshatologia Apocalipsei este exprimată „ca realitate trăită în limitele Bisericii liturghisitoare."[1701]

Un element important al eshatologiei neotestamentare îl constituie judecata lui Dumnezeu, atribuită în Apocalipsa lui Hristos. Această judecată este asociată cu Parousia Domnului, înțeleasă în termenii „Zilei Domnului" din Vechiul Testament.[1702]

---

comuniunii, primită de la Duhul lui Dumnezeu. Morala creștină se bazează întru totul pe Taina Comuniunii și toate celelalte virtuți, chiar și Dreptatea, Credința sau Nădejdea vor sta după ea la vremea comuniunii eshatologice de pe urmă, atunci când Dumnezeu va fi totul în toate. Și aceasta se regăsește în conceptul liturghiei cerești... (5) În fine, esența doctrinei îmi pare că stă în a repeta neîncetat că numai convingerea că Domnul este aproape, ca Mântuitor și Izbăvitor, ar putea să ofere Bisericii încrederea și râvna de a exclama, precum în acel joc de uvinte seminit, cu dublu înțeels, deopotrivă invocativ și exclamativ: *Maranatha! Vino, Doamne!* – Domnul vine curând." (John Antony McGuckin, *Semnele Împărăției*..., pp. 45-46)

[1697] S. Kim, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. Reid (ed.) *Dicționarul Noului Testament*..., pp. 769-771.

[1698] S. Kim, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. Reid (ed.) *Dicționarul Noului Testament*..., p. 769.

[1699] S. Kim, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. Reid (ed.) *Dicționarul Noului Testament*..., p. 770.

[1700] S. Kim, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. Reid (ed.) *Dicționarul Noului Testament*..., p. 771.

[1701] Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., p. 243.

[1702] „Scrierile Noului Testament se disting prin aspectul iminent conferit Zilei Domnului, dar, în cadrul acestora, apropierea Parousiei nu se pretează calculelor. La fel ca precedentele lor biblice, scrierile Noului Testament prezintă mai degrabă aprecierea Parousia ca pe o chetiune de credință și ascultare... Judecata este iminentă acum deoarece niciun eveniment mântuitor nu va mai interveni înainte de vremea sfârșiutlui. Peste cei necredincioși și neascultători, „Ziua" va veni în mod neașteptat

Judecata este cadrul și argumentul pedepsei, care vine peste fiii neascultării, rebelii ce s-au opus în mod sistematic gesturilor de iubire ale lui Dumnezeu. În același timp, răscumpărații și biruitorii vor avea parte de izbăvirea deplină. „În Apocalipsa, mântuirea îi aparține lui Dumnezeu..., [iar] Cel care împarte tronul cu Dumnezeu este Mielul (Apoc 7,10: „Și mulțimea striga cu glas mare: Mântuirea este de la Dumnezeul nostru, Care șade pe tron, și de la Mielul”). Cu toate că Apocalipsa este interesată în derularea istoriei conducând la concluzia finală și apocaliptică a lui Dumnezeu (Apoc 16-22), acea istorie și consumarea ei se găsesc în lumina mântuirii, care este o realitate prezentă. Prezentul și viitorul, deja extrem de rele, se dezvăluie din mântuirea lui Dumnezeu înfăptuită în moartea și învierea Mielului (Apoc 5,7-13).”[1703]

Oferind o perspectivă veșnică asupra realității, Apocalipsa subliniază „teme precum adversitatea – în raport cu Biserica ce ascultă de voia lui Dumnezeu – lumii răzvrătite față de Dumnezeu; unirea închinării Bisericii cu închinarea cerului; biruința dependentă de lucrarea încheiat a lui Hristos, nu de circumstanțe umane; pregătirea creștinilor pentru a înfrunta moartea în moartea lui Hristos; reprezentanți ai fiecărui popor vor sta în cele din urmă înaintea tronului divin; speranța iminente întoarceri este mai valoroasă decât toate lucrurile acestei lumi; și alte teme asemănătoare.”[1704]

Spre deosebire de restul cărții (cap. 4-22), cele șapte scrisori subliniază cu precădere caracterul prezent al Împărăției lui Dumnezeu. Prin existența și lucrarea Bisericii, Împărăția deja se arată, chiar dacă uneori este o realitate discretă, abia perceptibilă. Urmând tradiția lui Hristos și a Sfinților Apostoli, Biserica actualizează lucrarea Mântuitorului și anticipează frumusețea deplină a împlinirii tuturor lucrurilor. Dacă relația dintre literatura apocaliptică veterotestamentară (respectiv apocrifă) și eshatologie stă sub semnul dualismului[1705], a viziunii non-profetice asupra

(Apoc 3,3; 16,15). Cei care Îi aparțin lui Hristos trebuie să fie pregătiți prin credința și comportamentul lor integru.” (M. A. SEIFRID, „Judecată, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 841)

1703 P. W. BARNETT, „Mântuire, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 977.

1704 Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament...*, p. 861.

1705 „Cea mai importantă caracteristică a eshatologiei apocaliptice este dualismul apocaliptic. Apocalipticele văd un contrast izbitor între caracterul acestei lumi și a celei ce va să vină. Epoca prezentă este a păcatului și a diavolului; cea viitoare va fi a stabilirii împrărăției lui Dumnezeu, când poporul Domnului va fi răscumpărat de sub toate efectele păcatului și ale răului, fiind mutat de pe pământ. Tranziția din această epocă spre cea viitoare nu este rodul unui proces istoric, ci numai un act cosmic nemediat al lui Dumnezeu.” (G. E. LADD, „Apocalyptic Literature”, în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, William B. Eermans Publishing, Grand Rapids, 1979, p. 153)

istoriei[1706], a pesimismului[1707], a determinismului[1708] și a unei pasivități etice[1709], atunci cele șapte mesaje oferă o cu totul altă perspectivă. Deși regăsim câte ceva din elementele de mai sus, textul duce lucrurile spre acea speranță creștină care luminează întreaga istorie. Prin contrast „cele șapte scrisori din Apoc. 2-3 trag suficiente semnale de alarmă sub aspect etic. Majoritatea dintre ele conțin chemări profunde la pocăință. Apocalipsa, ca întreg, se încheie cu o chemare evanghelică pentru oameni de a veni și de a bea din apa vieții (22,17)."[1710] Experiențele trăite de credincioși la timpul prezent sunt puse în legătură cu cele așteptate în veacul ce va să fie.[1711]

„Ioan și bisericile sale erau profund înrădăcinate în creștinismul tradițional... Există suficiente ecouri în Apocalipsa a altor voci neotestamentare, inclusiv cea a lui Pavel, astfel încât să sugerăm că teologia lui Ioan era conectată cu alte părți ale tradiției creștine. Dacă tradiția Evangheliilor a manifestat un interes aparte pentru originea lui Iisus mult înaintea apariției Sale, de la Ioan Botezătorul (Marcu), la Avraam (Matei), la Adam (Luca) și, în fine, la creația însăși (Ioan), Apocalipsa mută totul în direcția opusă, plasându-L pe Iisus tocmai la sfârșitul lumii."[1712] Mesajul Apocalipsei este prezentat ca o revelație directă a lui Hristos. Nu este vorba, așadar, de progresul *lor* spiritual, ci de promovarea unei imagini adecvate a Mântuitorului. Această dependență totală de Hristos determină implicit viața comunității și teologia ei. Astfel, bisericile erau chemate să-și redobândească entuziasmul (2,4), să se încurajeze

---

[1706] „Profeții văd o tensiune dinamică între viitorul imediat istoric și viitorul mult mai îndepărtat eshatologic." (G. E. LADD, „Apocalyptic Literature", în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I..., p. 153)

[1707] „Apocaliptica iudaică poate fi descrisă ca pesimistă în raport cu istoria... Aceasta nu numai că pierde uneori sensul activității divine în istorie, dar devine uneori extrem de pesimistă datorită caracterului păcătos al epocii prezente. (G. E. LADD, „Apocalyptic Literature", în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I..., p. 154)

[1708] „Cursul epocii prezente este predeterminată și trebuie să ajungă la împlinire. Împărăția nu poate veni – chiar dacă deja operează în lume – deoarece anumite perioade trebuie întâi să se consume, să treacă. Prin urmare, Împărăția trebuie să aștepte până vine timpul potrivit... Dumnezeu însuși este într-o așteptare a trecerii timpului, pe care El însuși o controlează în chip suveran." (G. E. LADD, „Apocalyptic Literature", în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I..., p. 155)

[1709] „Apocalipticele nu sunt motivate de o urgență morală și evanghelică puternică. Deși cheamă necontenit la pocăință și la întoarcere cu fața spre Dumnezeu... profeții vestesc totuși o zi a judecății... ei nefiind interesați de impactul pe care moralitatea ar putea-o avea asupra timpului prezent." (G. E. LADD, „Apocalyptic Literature", în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I..., p. 155)

[1710] G. E. LADD, „Apocalyptic Literature", în Geoffrey BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I..., p. 156.

[1711] Pentru detalii despre desfășurarea și iminența Parousiei, dar și despre evenimentele premergătoare și plasarea subiectului în structura Apocalipsei vezi: Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, pp. 812-817.

[1712] Carl R. HOLLADAY, *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville, 2005, p. 792.

în fața primejdiilor (2,9), să respingă vehement orice formă de erezie (2,6; 2,14; 2,20) și să privească întotdeauna de orizontul lor imediat (3,17).[1713]

Textul scrisorilor urmează același mesaj general al cărții, adică „un mesaj de liniște și speranță pentru biserica din zilele lui Ioan și, ca efect, pentru Biserica prezentă și viitoare. Acesta este adresat în primul rând unei biserici persecutate și care lupta împotriva răului supranatural, într-o încleștare aparent fără izbândă. Apocalipsa însă dezvăluie o realitate contrară aparențelor; ea oferă o adevărată înțelegere a prezentului și, de asemenea, a viitorului. Lucrurile nu sunt așa cum se livrează percepției omenești. Dimpotrivă, Dumnezeu este triumfător și, odată cu El, poporul Său care biruie negreșit puterile răului."[1714]

Precum în toate apocalipsele (veterotestamentare sau apocrife), și aici „trecerile de la profeție la apocaliptic sunt fluide. Vorbim de apocaliptici, deosebindu-i de profeți, atunci când ideile referitoare la lucrările viitoare ale lui Dumnezeu stau în discontinuitate totală față de istoria de până acum și deci criza judecății lui Dumnezeu capătă proporții istorico-universale și cosmică. Atunci făgăduința lui Dumnezeu constituie o nouă epocă a lumii și o nouă creație a tuturor lucrurilor."[1715] Promisiunile și încurajările din scrisori urmează aceeași logică dogmatică. Spre deosebire de alte scrieri, apocalipsele creștine proclamă „un sfârșit al lumii cu o groază istorică imposibil de imaginat, însă întrezăresc în această groază viitoare începutul noii creații a tuturor lucrurilor. [În acest context integrăm] imaginea *durerilor timpului ultim*, așa cum nașterea unui copil este legată cu durerile mamei, iar aceste dureri sunt legate, la rândul lor cu „tristețea" (In 16,21). La fel se întâmplă și cu durerile și tristețile timpului ultim – în anticiparea speranței văzută retroactiv – care nu sunt decât fenomene necesare de însoțire ale noii nașteri a lumii. Sfârșitul acestei lumi este de fapt deja

---

[1713] Această adorare a lui Hristos în cheie eshatologică o observăm și în colecția de imnuri ale Bisericii Primare. Inspirându-se din Vechiul Testament și transformând astfel experiența unui popor în experiența Împărăției lui Dumnezeu, Biserica l-a înălțat pe Hristos prin detalii profund dogmatice (spre exemplu, cele timpurii: In 1.1-18; Col 1,15-20; Fil 2,5-11; și cele târzii: Ef 2,14-16; 5,14; 1Tim 3,16; 1Pet 3,18-22; Evr 1,3). „În completare, cartea Apocalipsa conține imnuri închinate lui Dumnezeu și lui Hristos (4,8; 4,11; 5,9-10; 15,3-4) și alte pasaje asemănătoare cu imnul în formă și funcție (5,13-14; 7,15-17; 11,15; 19,1-8)... Cea mai bună explicație ce ne ajută să înțelegem imnologia în cinstea lui Hristos ne cere să ne întoarcem la primul strat al mișcării creștine. Este vorba, în primul rând, de bucuria eshatologică și de entuziasmul creat în jurul convingerii că Iisus a fost înălțat în gloria cerească." (Larry W. HURTADO, *One God, One Lord...*, pp. 101-102) Acestui registru, al imnurilor hristologice, trebuie să-i atașăm și „profeția rostită ca și cuvânt al Hristosului ceresc. Apocalipsa 1,17-3,22 este, fără îndoială, o instanță incontestabilă a unui profet creștin timpuriu – Ioan – oferind cuvântul lui Hristos la persoana întâi; cu toate că există în continuare o dezbatere acerbă dacă avem aici o formă de oracol creștin excepțional sau tipic." (Larry W. HURTADO, *One God, One Lord...*, p. 113)

[1714] Donald A. HAGNER, *The New Testament...*, p. 747.

[1715] Jürgen MOLTMANN, *Venirea lui Dumnezeu. Tratat de eshatologie creștină*, trad. Vasilică Mugurel Păvălucă, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, p. 308.

primul act de mântuire”[1716], în sensul că ceva vechi trebuie să se sfârșească pentru ca ceva cu totul nou să poată irupe.

Fiecare dintre cele șapte scrisori se încheie cu promisiuni adresate „celui ce va birui”. „Noțiunea de victorie creștină în cartea Apocalipsei este complexă și paradoxală”[1717], dovedind că Bisericile Apocalipsei se aflau în încercare. Din această cauză, „tema victoriei o regăsim în finalul fiecărei scrisori, cu diferite răsplătiri promise... În același timp, nu ni se spune nimic despre cei care nu vor învinge, tonul general rămânând astfel pozitiv. Într-un alt caz, scrisoarea către Sardes menționează biruitorul căruia i se promite că numele lui va fi scris în cartea vieții (3,5), care sugerează ideea că există o carte a vieții unde sunt înregistrați toți credincioșii.”[1718]

Eshatologia fiecărei scrisori este accentuată cu precădere în partea finală, prin promisiuni a căror înțeles pot fi structurate astfel:

Orașul	Referința	Semnificația
Efes	2.7: ...îi voi da să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu.	Reiterarea Edenului ca împlinire a eșecului inițial.
Smirna	2.11: ...nu va fi vătămat de moartea cea de-a doua.	Înfrângerea morții ca principalul inamic al omului.
Pergam	2.17: ...îi voi da din mana cea ascunsă și-i voi da lui o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decât primitorul.	Noua identitate în Hristos ca anulare a celei vechi.
Tiatira	2.26-28: ...îi voi da stăpânire peste neamuri. Și le va păstori pe lee cu toiag de fier și ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum și Eu am luat putere de la Tatăl Meu. Și-i voi da lui staua cea de dimineață.	Suprema autoritate ca recompensă pentru suferința anterioară.
Sardes	3.5: ...va fi astfel îmbrăcat în veșminte albe și nu voi șterge deloc numele lui din cartea vieții și voi mărturisi numele lui înaintea Părintelui Meu și înaintea îngerilor Lui.	Recunoașterea eternă ca apreciere pentru înfăptuirile dinainte.
Filadelfia	3.12: ...îl voi face stâlp în templul Dumnezeului meu și afară nu va mai ieși; și voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu – al noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul meu – și numele Meu cel nou.	Cetățenia cerească pentru foști locuitori ai pământului.

[1716] Jürgen MOLTMANN, *Venirea lui Dumnezeu*..., pp. 310-311.
[1717] Adela Yarbro COLLINS, „The Book of Revelation”, în John J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*..., p. 400.
[1718] Donald Guthrie, *New Testament Theology*..., p. 638.

Orașul	**Referința**	**Semnificația**
Laodiceea	3.21: ...îi voi da să șadă cu Mine pe scaunul Meu, precum și eu am biruit și am șezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui.	Domnia hristică în slava cerească.

Un rezumat excelent al răsplătirilor ne este oferit de Yves-Marie Blanchard în analiza sa asupra Apocalipsei:

> „Pentru Efes, aceasta este imaginea paradisului regăsit, împreună cu arborele vieții oferit pentru hrană. În cazul Smirnei, este vorba despre coroana vieții cea oferită martirilor și asigurându-i de biruința definitivă asupra morții, inclusă fiind și aceea care ar putea rezulta din judecata ultimă. Pentru biruitorul Pergamului se deschid hambarele manei cerești, păstrată pentru vremurile din urmă, și fiecare primește o pietricică albă pe care figurează un nume nou și unic, atestând identitatea sa nouă. La Tiatira, imaginile trec în registru mesianic: sceptrul și steaua sunt date biruitorului în poziție de reprezentant al lui Dumnezeu în lupta sa împotriva puterilor răului. La Sardes, cei aleși sunt înveșmântați în alb și își fac astfel intrarea în curtea cerească, după ce numele lor a fost înscris, pentru totdeauna, în cartea vieții. La Filadelfia, biruitorul devine un stâlp al templului lui Dumnezeu, gravat cu numele Cetății sfinte... În sfârșit, mesajul către Laodiceea se deschide, în același timp, asupra timpului Bisericii și asupra deplinătății vremurilor din urmă.”[1719]

Noțiunea de biruință, așa cum apare în aceste afirmații, „este cel mai bine înțeleasă în mod individual, ironic, și ca eveniment inaugurat, nu doar ca realitate corporativă viitoare.”[1720] Toate promisiunile adresate bisericilor au devenit deja operante, înainte ca ele să fie rostite. Este acel „deja, dar nu încă” pe care îl întâlnim începând cu discursurile Mântuitorului, doar că aici principiul este aplicat vieții obișnuite a Bisericii. „Promisiunile eshatologice făcute biruitorilor le sunt menite nu doar celor care suferă martirajul, ci și tuturor credincioșilor adevărați. Biruința se referă la victoria întregii vieți de credință a unui om.”[1721]

Deși sunt exprimate prin elemente diferite, aceste promisiuni „se referă la binecuvântarea salvatoare a comuniunii cu Dumnezeu și se concentrează asupra aspectelor esențiale ale vieții... Ele includ protecția în fața judecății (2,10; 3,5), moștenirea în cetatea lui Dumnezeu (3,12), participarea la domnia lui Hristos (2,26-28; 3,21) și

[1719] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa...*, p. 70.

[1720] G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 468.

[1721] G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 468.

viața eternă (2,7; 3,5). Celor care vor birui li se promite că vor începe să se împărtășească din binecuvântările erei care va să vină, înainte de consumarea finală."[1722]

Scrierile Noului Testament în general și Apocalipsa în special ne lasă să înțelegem că „deja creștinii erau confruntați cu datele culturale care fuseseră deja stabilite de întâlnirea între diferitele curente iudaice și speculații elenistice sau altele."[1723] Această întâlnire, care adesea s-a transformat într-o coliziune dramatică, avea loc într-o așteptare vie a Parousiei, menținută la cotele ei maxime în timpul vieții Sfinților Apostoli. Însă, „oricum ar sta lucrurile, în această primă perioadă care păstrează pentru toate celelalte o valoare paradigmatică, creștinismul e definit (în sensul dinamic al cuvântului) ca eshatologic prin intermediul narativului și al interpretării sale, al liturgicului și celebrării lui, al eticului și al fidelității față de acesta."[1724]

Se observă, așadar, că elementul eshatologic îl completează pe cel eclesiologic. Această înlănțuire este firească și trainică, dezvăluind încă o dată că marile dogme creștine alcătuiesc un tot unitar. Viața și lucrările Bisericii sunt orientate, organic, spre destinul ei etern. Realitatea răsplătirii divine este percepută ca o culme a Bisericii după ce va fi parcurs întregul drum prin istorie. Contopirea ei cu Împărăția lui Dumnezeu și împărtășirea credincioșilor cu toate cele pe care această împărăție le implică reprezintă marele deznodământ.

3.3. Martirajul ca dinamism misionar

Hristologia și eclesiologia reprezintă două elemente definitorii ale scrisorilor Apocalipsei. Aflate într-o sinergie deplină, acestea au dat naștere – încă din zorii creștinismului – unui fenomen cunoscut sub numele de „martiraj". Acesta se referă la faptul că mărturisirea lui Hristos revendică prețul suprem, adică propria viață. Fiindcă „Apocalipsa prezintă o interpretare exactă a Evangheliei lui Iisus, care are în centru Împărăția lui Dumnezeu, în lumina morții, a învierii și a înălțării lui Hristos, precum și o contextualizare creativă a Împărăției în cea de-a doua jumătate a primului secol"[1725], această *creativitate* nu trebuie căutată doar în viață, ci și în moarte.

Biserica a știut încă de la început să îmbine trăirea interioară cu înfăptuirea. Astfel, „dându-ne seama că în iubirea creștină contemplația și acțiunea sunt ținute

---

[1722] G. K. BEALE, „Escatologie, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 468.
[1723] Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii...*, p. 43.
[1724] Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii...*, p. 43.
[1725] S. KIM, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 771.

laolaltă, începem să detectăm ce este cu adevărat distinct în mistica creștină, ce o distinge de mistica platoniciană și de orice mistică necreștină. Fiindcă iubirea creștină e iubirea lui Hristos care ne unește cu El și prin El întreolaltă. Și astfel, teologia creștină și îndeosebi teologia mistică creștină e eclezială, este rodul participării la misterul lui Hristos, care e inseparabil de misterul Bisericii."[1726]

Și astfel, destinul lui Hristos devine destinul Bisericii. Adversitatea pe care El a îndurat-o se transferă în chip real urmașilor Săi, iar faptul acesta este – după Noul Testament – o normalitate. Nu întâmplător „mulți consideră Asia Mică drept leagănul martirajului creștin... Primele scrieri creștine din regiune se referă, explicit sau implicit, la rolul important al suferinței în viața urmașilor lui Iisus."[1727] Pentru că „au respins, în numele Domnului atotputernic, idolatria, sacrificiile sângeroase și cultul Cezarului [creștinii au fost] constrânși de alternativa mărturisirii sau trădării credinței... Biserica a recunoscut de la începutul ei botezul sângelui sau pecetea martiriului, botezul focului."[1728] Este cunoscut faptul că „orientarea creștină în viață este privilegiul acelor credincioși pentru care creștinismul este o înaltă vocație. Această orientare creștină atât de necesară în zilele de restriște ca și în zilele normale, se învață la picioarele Mântuitorului și atârnă în primul rând de condițiile morale ale individului, mai mult decât cele intelectuale."[1729] Creștinismul primar s-a dezvoltat în aceiași termeni, iar secolele următoare au urmat cu fidelitate această optică.

Întreaga carte a Apocalipsei „este străbătută de un climat de durere, suferință și persecuții care, succesiv, înseamnă marginalizare, exil și martiriu la care credincioșii sunt obligați de către puterile potrivnice ce se manifestă în lume. Este impresionant faptul că, în calitate de conducător al Bisericii aflat el însuși într-o stare de suferință profundă, autorul Apocalipsei descrie escaladarea suferinței și a martiriului credincioșilor tocmai pentru a ne spune că, indiferent dacă, în prezent, acestea se întâmplă datorită forțelor potrivnice lui Dumnezeu, ele au dimensiuni mai largi, perspectivă nemărginită, dar și istorie extrem de lungă, care ajunge până la începuturile lumii."[1730]

[1726] Andrew LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Deisis, Sibiu, 2002, p. 259.

[1727] Candida R. MOSS, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies and Traditions*, Yale University Press, New Haven & Londra, 2012, p. 49.

[1728] „Mai mult, în teologia postapostolică, martiriul are un sens euharistic; aceasta vede în martiriu oferirea trupului ca ofrandă... Astfel, martiriul nu are numai o valoarea exemplară, de ordin etic, ci și o valoare simbolică, în sensul mijlocirii euharistice. Hristos este Cel Care suferă în martiri și cu martirii, rugăciunea pentru iertarea călăilor lor este cea care le dă puterea de a-L urma pe Hristos până la capăt." (Valer BEL, „Sensul creștin al martiriului", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 57, nr. LVII, iunie 2012, p. 111)

[1729] Teodor RĂȘINĂREANU, „Ecclesia Militans", în *Revista Teologică*, Anul XXXVI, Nr. 1-2, ianuarie-februarie 1946, Sibiu, p. 7.

[1730] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 254.

Dacă Apocalipsa a fost scrisă la finele secolului întâi, atunci premisa martirajului ar trebui să fie întârzierea Parousiei. După cum sugerează scrisorile – prin referirile la „nicolaiți” –, exista o ambivalență doctrinară din punct de vedere eshatologic. Avem aici competiția între varianta fundamental creștină, centrată în jurul Hristosului cel istoric (Evangheliile sunt o dovadă) și varianta fundamental gnostică, axată pe studiul Hristosului cel înviat (de unde predilecția acestor grupări pentru epistolele neotestamentare). Creștinismul istoric a optat de la bun început pentru o perspectivă sistematică, „aceea că Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său pe pământ, în acel moment al sfârșitului veacurilor, că El a murit și a înviat, și că, în curând, foarte curând, chiar în decursul acelei generații, El se va întoarce din cer în slavă și va judeca lumea... Acea speranță, în orice caz în forma în care era susținută, nu s-a împlinit. Lucrul minunat este că creștinismul însuși a supraviețuit... Biserica s-a hotărât să mai aștepte, să lase vechile credințe să se stingă sau să supraviețuiască și între timp să se organizeze și să se bazeze mai puțin pe teoriile constructive și mai mult pe tradiție, pe analele care spun ce a făcut Dumnezeu în trecut.”[1731] De cealaltă parte, gnosticismul „a reprezentat un efort îndrăzneț de a reformula creștinismul în termenii filozofiei și astronomiei de atunci, făcând abstracție de Judecata de Apoi și de împărăția mesianică de pe pământ. Nu a reușit.”[1732] Eșecul gnosticismului s-a datorat faptului că Biserica, prin recursul ei necontenit la tradiția apostolică, a reușit să fie mult mai relevantă.

Argumentul indirect pentru adversitatea crescândă de care au avut parte primii creștini este dată de caracterul parenetic al Apocalipsei. Astfel, „relatarea viziunilor are două scopuri etice: (1) să îndemne la perseverență în fața persecuției și chiar a potențialului martiraj; (2) să îndemne la a lăsa „răzbunarea” sau dreptatea în mâinile lui Dumnezeu mai degrabă decât să răspundem cu abuzuri, vătămări fizice și altele asemenea.”[1733] Știut fiind faptul că – după toate dovezile – „creștinismul timpuriu a fost în general sectar”[1734], bisericile Asiei Mici erau probabil cele mai expuse acestei situații. Aceste comunități aveau imperios nevoie de susținere din partea Mântuitorului, de încurajare și consolare, iar abundența îndemnurilor este o dovadă implicită a acestei nevoi.

[1731] Francis C. BURKITT, *Biserica și gnoza...*, p. 166.

[1732] Francis C. BURKITT, *Biserica și gnoza...*, p. 166.

[1733] Ben WITHERINGTON III, *The Indelible Image...*, p. 553.

[1734] „Trebuie să reținem că înainte de a exista o prezență romană în Asia Mică, întreaga regiune a fost elenizată, iar valorile culturii elenistice, fiind profund înrădăcinate în interiorul *polis*-ului, adăposteau diversitatea religioasă și opiniile religioase. Înainte ca mișcarea creștină să fie prezentă în regiune, au existat mulți evrei și comunități evreiești care au găsit căi de aclimatizare în mediul înconjurător, fără a reunța la identitatea lor evreiască. Pe măsură ce comunitățile creștine cărora Ioan li se adresează s-au dezvoltat din cele evreiești, ele deja posedau anumite practici în încercarea lor de acomodare și de de-enculturație.” (Ben WITHERINGTON III, *The Indelible Image...*, p. 554)

3.3.1. Elemente ale mărturiei în creştinismul primar

Martirajul efectiv, dar și iminența acestuia, reprezintă o parte însemnată a mărturisirii credinței în Biserica primului secol. Urmând exemplul lui Hristos – arestat, judecat, chinuit, omorât –, Sfinții Apostoli și urmașii lor și-au trăit viețile în această perspectivă. Conduita personală și slujirea publică erau moduri concrete de manifestare a acestei realități spirituale. Însă totul era legat de viața și lucrarea Mântuitorului, văzută ca o paradigmă supremă și suficientă a credinței.

Cartea Apocalipsei este o dovadă implicită a reverenței pe care creștinii o aveau față de persoana și lucrarea lui Hristos. Cei mai mulți dintre creștinii de atunci Îl cunoșteau din predicile și scrisorile Sfinților Apostoli, iar cei din Efes (cel puțin) din catehezele și pastorația Sf. Ap. Ioan. Însă, „perspectiva explicit *înaltă* asupra lui Iisus se revelează cel mai bine în Apocalipsa 2 și 3; unde oracolele profetice sunt oferite în numele Lui către cele șapte biserici din Asia. E totuși remarcabil că aceste oracole reprezintă toate cuvintele lui Iisus cel glorificat, căci în tradiția biblică pe care autorul o respectă în mod evident, singura sursă legitimă de inspirație profetică este numai Dumnezeu (spre exemplu: Deut 13,1-5). Într-adevăr, profetul Ioan este radical împotriva celor pe care-i consideră profeți falși, atât în biserici (2,20-23: „Dar am împotriva ta faptul că lași pe femeia Izabela, care se zice pe sine proorociță, de învață și amăgește pe robii Mei, ca să facă desfrânări și să mănânce cele jertfite idolilor. Și i-am dat timp să se pocăiască, și nu voiește să se pocăiască de desfrânarea ei. Iată, o arunc pe ea bolnavă la pat, și pe cei ce se desfrânează cu ea, în mare strâmtorare dacă nu se vor pocăi de faptele lor. Și pe fiii ei cu moarte îi voi ucide, și vor cunoaște toate Bisericile că eu sunt Cel care cercetez rărunchii și inimile și voi da vouă, fiecăruia, după faptele voastre"), cât și în mediul religios al timpului (19,20-21: „Și fiara a fost răpusă și, cu ea, proorocul mincinos, cel ce făcea înaintea ei semnele cu care amăgea pe cei ce au purtat semnul fiarei și pe cei ce s-au închinat chipului ei. Amândoi au fost aruncați de vii în iezerul de foc, unde arde pucioasă. Iar ceilalți au fost uciși cu sabia care iese din gura Celui ce șade pe cal, și toate păsările s-au săturat din trupurile lor"). De aceea, pentru ca să-și poată prezenta neabătut profețiile ca fiind cuvintele lui Iisus, Îl include în sfera de acțiune exclusivă a lui Dumnezeu... [Toate detaliile confirmă faptul că] punctul de vedere descris în Apocalipsa 2-3 reflectă cel mai probabil o tradiție de lungă durată în cercurile creștine în care au fost modelate vederile și practica lui Ioan."[1735]

Datorită acestei hristologii unice, Apocalipsa poate fi considerată „expresia unui nou profetism: profetismul creștin, a cărui sarcină specifică este aceea de a îndemna,

[1735] Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ...*, p. 591.

de a mângâia și de a edifica viața creștină, nu cu ajutorul prezicerii viitorului, ci prin mijlocirea dreptei propovăduiri a Cuvântului lui Dumnezeu."[1736] „Aceste biserici au în centrul vieții lor persoana lui Hristos, al cărui cuvânt trebuie să fie ascultat și primit. În mesajele către biserici, îndemnul principal este la convertire, la ascultarea Duhului și la fidelitate. În același timp se îndeamnă la discernământ al doctrinelor și al revelațiilor profetice și la coerență în viața creștină."[1737]

Cartea Apocalipsei utilizează noțiunea de Duh al lui Dumnezeu într-un context aproape exclusiv profetic. În acest context, „probabil se impune o distincție între vocația specială a profeților creștini de a declara Cuvântul lui Dumnezeu în comunitatea de credință și vocația generală a comunității de credință – văzută ca un întreg – de a declara Cuvântului lui Dumnezeu lumii. Prima vocație o va deservi, așadar, pe a doua. Duhul vorbește prin profeți bisericilor și prin biserici vorbește lumii."[1738]

„Retorica apocaliptică este – în sens larg – o definire retorică a granițelor religioase și morale. Majoritatea lucrărilor apocaliptice creștine se remarcă prin puternice elemente profetice deopotrivă sociale și morale, un spirit fervent antiiudaic, îndemnuri la fidelitate și răbdare în fața persecuțiilor prezente și viitoare, dar și accesul privilegiat la planul secret al lui Dumnezeu pentru istorie."[1739] Pe acest fond se inserează și mărturia pe care Biserica era chemată s-o depună în fața lumii păgâne. Potrivit lui Ghislain Lafont, această mărturie se clădește pe „o experiență a credinței, a rugăciunii, a comunității și a tradiției."[1740]

Apocalipsa „începe și se încheie cu tema *mărturiei* (1,5; 22,20), iar aceasta se referă la întreaga lume („toți locuitorii pământului" – apare de zece ori)."[1741] Mai

---

[1736] Nicolae I. NICOLAESCU, „Cheia interpretării istorice a Apocalipsei", în *Studii Teologice*, seria II, nr. 5-6, 1949, p. 287.

[1737] Iulian FARAOANU, *Universul noii alianțe*..., p. 289.

[1738] Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*..., p. 162

[1739] Brian E. DALEY, „Apocalypticism in Early Christian Theology", în Bernard MCGINN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 2, Continuum, New York, 2000, p. 4.

[1740] „Experiență a *credinței*: credem în Iisus Hrisstos fără a putea să ne putem da de altfel rațiuni absolut hotărâtoare pentru a justifica această credință; credem pentru că acest lucru ne este dat. Experiență a *rugăciunii*: punem în lucrare în mod regulat anumite practici, anumite comportamente, fie colective – liturghia – , fie personale – toate formele rugăciunii interioare exprimate vocal sau nu. Prin aceste componente și practici credem că Dumnezeu continuă să ni se reveleze și să ne transforme, în timp ce noi înșine ne înălțăm spre El în mulțumire și cerere. Experiență a *comunității* creștine a cărei lege fundamentală este iubirea frățească în lumina căreia încercăm să regândim și reprecizăm modurile noastre de a fi și a face în alte spații umane, punând cât mai puține limite cu putință. În fine, experiență a ceea ce am putea numi *tradiția* creștină, adică a unui ansamblu de convingeri, referințe, îndemnuri, învățături etc. care respiră într-un anume fel în comunitate prin Duhul Sfânt și care creează în noi ceea ce am putea numi pe drept cuvânt un „duh creștin"." (Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*..., p. 395)

[1741] E. J. SCHNABEL, „Early Non-Pauline Mission", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament*..., p. 769.

accentuat decât celelalte cărți ale Noului Testament, Apocalipsa „înregistrează, într-un limbaj simbolic, distincția dintre urmașii lui Hristos și restul omenirii."[1742] Expusă necontenit lumii păgâne, suspectată de grozăvii de tot felul, Biserica se afla într-un antagonism total cu societatea în care s-a format. Pe fondul acesta, al animozităților constante, urmașii lui Hristos au fost nevoiți să-și trăiască propria credință „la vedere", în sensul că erau urmăriți îndeaproape de către detractori.

Din acest motiv considerațiile asupra martirajului trebuie ancorate întâi în hristologia ioaneică și nu în eclesiologie. Un fapt interesant, aproape paradoxal, este că „războiul sfânt al Bisericii împotriva forțelor satanice nu este exprimat în termenii cuceririi militare, ci în termenii mărturiei despre domnia lui Dumnezeu sau a lui Hristos și a morții sacrificiale a lui Iisus... Războiul sfânt constă în a duce mai departe mărturia lui Iisus despre regalitatea adevăratului Dumnezeu și în a se opune idolatriei falsului dumnezeu, fiara."[1743] Prin urmare, „Apocalipsa lui Ioan nu a urmărit nimic mai puțin decât redefinirea Bisericii printr-o redefinire a realității. Așadar, realitatea nu este definită acum de puterea romană, ci de moartea lui Iisus și suferința credincioșilor Săi adepți."[1744]

Apocalipsa n-a fost scrisă în perioade de liniște, ci dimpotrivă. Creștinii erau provocați în multe feluri, atât la nivel individual, cât și comunitar. „Acțiunea cărții se desfășoară într-o perioadă a luptei apocaliptice dintre imperiu și Biserica lui Dumnezeu; dintre Dumnezeu și sfinții Săi, pe de o parte, și Satana cu acoliții, pe de alta. Martirii au izbândit deja. Profeții mărturisitori, printre care trebuie, de bună seamă, să-l numărăm și pe autor, așteptă și ei promisa victorie a Bisericii de pe pământ."[1745] În cele șapte scrisori idee este aceeași: „Hristos încurajează bisericile să depună mărturie, să învingă orice compromis și le încurajează să „audă" mesajul pentru a putea moșteni viața cu El."[1746] Deși nu putem nega rolul conducătorilor religioși așezați de Dumnezeu peste cele șapte biserici, în scrisori „exponenții și membrii comunităților sunt priviți asemenea unei unități indestructibile. Mesajele transmise în epistole vizează fiecare comunitate în întregul ei și, prin extensie, exponenții cinurilor bisericești din cadrul acestora."[1747]

[1742] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 216.

[1743] S. KIM, „Împărăția lui Dumnezeu, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa", în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 770.

[1744] David L. BARR, „The Apocalypse of John", în David E. AUNE (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament...*, p. 649.

[1745] John Antony MCGUCKIN, *Semnele Împărăției...*, p. 31.

[1746] G. K. BEALE, „The Hearing Formula and the Vision of John in Revelation", în Markus BOCKMUEHL & Michael B. THOMPSON (eds.), *A Vision for the Church...*, p. 170.

[1747] „Semnificativ, în acest sens, este faptul că autorul vorbește când la persoana a II-a singular, când la persoana a II-a plural." (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 272)

Considerăm, împreună cu Larry W. Hurtado[1748], că martirajul pentru Iisus este o temă majoră a Apocalipsei.[1749] Potrivit lui A. B. Luter jr.[1750], Apocalipsa utilizează termenul „martir" (*martys*) de cinci ori: 1,5; 2,13; 3,14; 11,3; 17,6. „Două dintre aceste ocurențe se referă la Iisus ca și martorul credincios primar și ultimativ (1,5; 3,14); iar celelalte trei descriu pe aceia care mor ca martori pentru credință (2,13; 11,3; 17,6), unii în contextul epocii în care Apocalipsa a fost scrisă (2,13), alții în cadrul apocaliptic al viziunii profetice (11,3; 17,6)."[1751] Deși, după cum s-a observat, cuvântul μάρτυς apare doar în două dintre scrisori (Pergam – 2,13 și Laodiceea – 3,14), ideea de mărturisire/martiraj este prezentă în șase dintre cele șapte mesaje (excepție făcând scrisoarea către Laodiceea).

Orașul	Referința	Explicația
Efes	2,3: Și stărui în răbdare și ai suferit (βαστάζω) pentru numele Meu și nu ai obosit.	Verbul βαστάζω – folosit în text la aorist – descrie o suportare continuă a răului pricinuit din exterior.
Smirna	2,9-10: Știu necazul tău... și hula (βλασφημία) din partea celor ce zic despre ei că sunt iudei, și nu sunt, ci sinagogă a Satanei. Nu te teme de cele ce ai să pătimești (πάσχω). Căci iată, diavolul va să arunce dintre voi în temniță, ca să fiți ispitiți, și veți avea un necaz de zece zile.	Substantivul βλασφημία indică forma supremă de ofensă pe care o persoană sau o comunitate o poate îndura din partea cuiva. Verbul πάσχω duce ideea hulei mai departe, sugerând o persecuție cel puțin locală în care va fi implicată comunitatea.
Pergam	2,13b: ...ții numele Meu și n-ai tăgăduit (ἀρνέομαι) credința Mea în zilele lui Antipa, martorul Meu cel credincios, care a fost ucis la voi, unde locuiește Satana.	Verbul ἀρνέομαι, folosit cu referire la netăgăduire, se referă la faptul că biserica n-a repudiat credința, nu s-a lepădat de ea din cauza pericolului ce a dus la martirajul lui Antipa.

[1748] Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, p. 620.

[1749] Rămâne însă în dezbatere dacă Apocalipsa se referă la o persecuție efectivă în timpul redactării sau este vorba de persecuții anterioare și ulterioare. Paul B. DUFF ne furnizează în acest sens o strălucită sinteză, atunci când identifică cinci opinii cu privire la subiect: (1) „Persecuția există, chiar dacă nu avem evidențe care să demonstreze acest lucru"; (2) „Cartea Apocalipsei are o dată incertă" – fapt pentru care devine dificil să identificăm persecuția cu pricina; (3) „Comunitatea percepea o mare ostilitate împotriva ei" – fapt care nu înseamnă, în mod necesar, că realitatea era atât de ostilă; (4) „Nu există nicio criză, percepută sau nu"; (5) „Criza rezultă din conflictul din interiorul bisericii". (Vezi: Paul B.,DUFF, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivarly and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 5-10)

[1750] A. B. LUTER jr., „Martyrdom", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 719.

[1751] A. B. LUTER jr., „Martyrdom", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 719.

Orașul	**Referința**	**Explicația**
Tiatira	2,25: Însă ceea ce aveți, țineți până voi veni.	Expresia πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε sugerează păstrarea integrală a puterii deja primite și promovarea ei în mod constant.
Sardes	3,4: Ai câțiva oameni în Sardes, care nu și-au mânjit (ἐμόλυναν) hainele lor, ci ei vor umbla cu Mine îmbrăcați în veșminte albe...	Verbul ἐμόλυναν sugerează murdăria în sensul ei dizgrațios și ireversibil, aici aplicată metaforic compromisului majorității din comunitate.
Filadelfia	3,8b: ...deși ai putere mică, tu ai păzit (τηρέω) cuvântul Meu și nu ai tăgăduit numele Meu.	Verbul τηρέω, care descrie tenacitatea și rezistența, este pus în contrast cu puținătatea puterii pe care o deținea comunitatea.

De remarcat invocarea repetată a „numelui” și a „credinței” lui Hristos. Acestea două sunt plasate în același context, datorită faptului că aparțin aceluiași registru teologic. Adevărata credință, adică acea credință hristocentrică, decurge în chip firesc din ființa lui Hristos. În felul acesta se explică disponibilitatea creștinilor din Asia Mică de a suferi toate adversitățile – chiar și moartea – pentru Domnul lor. Ceea ce credeau ei, întreaga lor devoțiune, practicile vieții lor, toate acestea izvorau din realitatea prezenței și a lucrării lui Hristos. Spre deosebire de orice formă păgână de închinare, creștinii au știut dintotdeauna că nu percepțiile sau intuițiile lor Îl „nasc” pe Dumnezeu, ci El deja există și se lasă descoperit.

Bisericile sunt descrise într-o atmosferă de luptă și apărare în planul credinței, contextul fiecărei ocurențe trimițând spre frământare sau agonie. Detaliile fiecărei scrisori scoate la iveală situația delicată în care se aflau respectivele comunități. „Pentru creștinismul originilor, provocarea a fost mai întâi aceea de a se situa în diferență, dar și în continuitate, în raport cu calea din care a ieșit: iudaismul; apoi, și aproape simultan, el a trebuit să înfrunte cultura elenistică. Discuția cu iudaismul s-a încheiat repede, din contră cea cu înțelepciunea greacă a durat.”[1752] Aceste dialoguri –

[1752] „Nu putem vorbi pur și simplu despre „calea” iudaică ca și cum aceasta ar fi fost monolitică și pretutindeni aceeași; încă înainte de separarea de creștinism, iudaismul cunoștea orientări diferite, fie că e vorba de viața sa internă, fie de întâlnirea cu mediile înconjurătoare. Nu putem amalgama între iele iudaismul Palestinei dinainte și de după căderea Ierusalimului, cel al Orientului Apropiat și cel al Imperiului roman de la Alexandria la Roma. Oricum ar sta lucrurile, în primele generații pozițiile creștine au fost și ele diferite în ce privește atitudinea față de Legea iudaică, privită în termenii circumciziei, ritualurilor, calendarului, sărbătorilor și cultului. Pe de altă parte, întemeindu-se pe aceleași Scripturi ca și evreii și trăind în aceeași lume elenistică, creștinii și evreii s-au găsit uneori foarte apropiați în reacțiile lor; nu exista mare diferență între metoda exegetică a lui Filon și cea a cutărui sau a cutări Părinte al Bisericii.” (Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 40)

adesea marcate de tensiuni – s-au purtat atât în cadrul intim al fiecărei localități sau regiuni, cât și pe tărâm epistolar și apologetic. În strădania sa de a fi relevant, creștinismul și-a asumat toate implicațiile acestui demers, inclusiv prigoana și chiar moartea.

După cum am observat în analiza exegetică, textul scrisorilor „reflectă un cadru social în care urmașii lui Iisus sunt în conflict cu vecinii lor iudei. Deși mișcarea care debutase cu Iisus cel istoric putea fi definită ca un tip de iudaism, în anii 90 ai secolului întâi observăm diferențe sociale considerabile. Utilizarea termenului *ekklesia* în Apocalipsa (1,4; 1,20; 2,1 etc.) indică faptul că urmașii lui Iisus în fiecare oraș își au propriile asociații, separate de sinagogă, adunarea comunității iudeilor locali."[1753] Tocmai din această cauză, „nevoia de a îndura și de a evita negarea numelui lui Hristos sunt teme proeminente în mesaje. Aceste teme reflectă o situație socială în care dificultatea era dată de identitatea grupului în lumina sistemului simbolic dominant și al stilului de viață, toate acestea aflându-se într-o opoziție activă cu comunitățile creștine. Mesajele revelează tensiunea dintre creștini și iudeii non-creștini. De asemenea, exista tensiune și între creștini și neevreii non-creștini... Cartea Apocalipsei manifestă o mare antipatie față de Roma deoarece aceasta a distrus Ierusalimul și Templul. Bineînțeles, un alt punct al potențialului conflict era cultul imperial."[1754] Aceste elemente creionează destinul misionar al comunităților primului secol, imprimându-le o dinamică aparte. Creștinismul multisecular ce-i va urma nu va face rabat de la această paradigmă, ba chiar îi va spori intensitatea.

3.3.2. Caracterul însuflețitor și pilduitor al jertfirii de sine

Elementul mărturisitor și martiric pe care-l regăsim în scrisorile Apocalipsei a jucat și un rol pedagogic. Biruitorii celor șapte comunități reprezentau pentru ceilalți adevărate modele de urmat. Aceștia erau dovada vie că Hristosul cel înălțat nu Și-a uitat Biserica, ci dimpotrivă o susține și-o desăvârșește.

Noțiunea de rezistență sau perseverență „este o marcă specifică a Noului Testament... Opoziția [care declanșa o asemenea atitudine] putea veni dintr-o persecuție formală sau informală, ori pur și simplu din dificultățile generale ale vieții. Deși este uzual să vedem suferința adusă de acestea ca pe ceva negativ, Noul Testament încurajează creștinii să contemple binecuvântările biruinței lui Hristos și să rabde

[1753] Adela Yarbro COLLINS, „The Book of Revelation", în John J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 1, Continuum, New York, 2000, p. 392.
[1754] Adela Yarbro COLLINS, „The Book of Revelation", în John J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*..., pp. 393-394.

până la sfârșit. Rezistența este o virtute de care creștinul are nevoie pentru a face tranziția de la suferință la binecuvântare."[1755]

Cartea Apocalipsa – la fel ca și Iacov, Evrei, 1Petru și 1Ioan – „a fost scrisă pentru a consolida credința credincioșilor aflați în fața unei severe persecuții, probabil din partea puterii politice, iar noțiunea de *biruitor* indică spre identificarea cu Hristos atunci când este folosit pentru creștinii care suferă (2,7; 2,11; 2; 17; 2,26; 3,5; 3,12; 3,21; 11,7; 21,7)."[1756] A suferi devine astfel sinonim cu a te identifica cu Hristosul care a suferit și, prin înviere, a învins moartea pricinuită de cei fărădelege.

Paradigma ioaneică constă în devoțiunea corectă față de Hristos, într-un imperiu în care cultul personalității era omniprezent. „Urmând concepte din sociologia cunoașterii, multe studii recente ale Apocalipsei au explorat modul în care imaginile, ideile și acțiunile prezentate funcționează pentru a construi o nouă viziune asupra lumii. Realitatea nu este doar lumea așa cum există, ci mai degrabă lumea așa cum este experimentată prin lentilele percepției sociale. Lumea privită prin ochii romani îl vede pe împărat ca salvatorul și binefăcătorul lumii, însă Ioan creează o nouă realitate. El își învață publicul să trăiască într-o lume în care împăratul este în legătură cu Satan, iar adevăratul salvator și binefăcător al lumii a fost ucis de puterea romană, dar totuși stă în picioare. În realitatea socială construită de Apocalipsa, toate valorile sunt inversate. Cei care par să aibă puterea, de fapt n-o au; iar cei care par a fi neputincioși, de fapt controlează destinul lumii. Propaganda romană vorbea despre pacea stabilită de împărat, însă Ioan înfățișează Roma ca fiara în slujba balaurului și care declanșează război celor care urmăresc Cuvântul lui Dumnezeu și mărturia lui Iisus."[1757]

Asumarea suferinței ca împărtășire a Patimilor lui Hristos, disponibilitatea sufletească pentru martiraj și atitudinea jertfelnică a vieții de zi cu zi au transformat creștinismul primului secol într-un model definitiv pentru generațiile următoare. Etosul și lucrarea Bisericii din vremea Sfinților Apostoli confirmă nu doar un crez autentic, înrădăcinat în învățătura Mântuitorului, ci și o trăire ardentă a vieții

---

[1755] W. R. BAKER, „Endurance, Perseverance", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 326. Analizând Faptele Apostolilor, Epistolele Generale și Apocalipsa, autorul identifică următoarele caracteristici ale rezistenței/perseverenței: (1) Marcă a maturității creștine; (2) Marcă a binecuvântării lui Dumnezeu; (3) Marcă a identificării cu Hristos; (4) Marcă a adevăratei Biserici; (5) Marcă a martirajului; (6) Marcă a virtuții creștine; (7) Marcă a caracterului lui Dumnezeu; (8) Marcă a așteptării revenirii lui Hristos. (Pentru detalii vezi: W. R. BAKER, „Endurance, Perseverance", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, pp. 327-329)

[1756] W. R. BAKER, „Endurance, Perseverance", în Ralph P. MARTIN, & Peter H. DAVIDS (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 328.

[1757] David L. BARR, „The Apocalypse of John", în David E. AUNE (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament...*, p. 636.

înduhovnicite. „În primele veacuri, când creștinii erau mai aproape atât de rădăcinile lor păgâne, cât și de experiența extraordinară, zguduitoare a convertirii, a descoperirii Dumnezeului celui Viu în și prin Hristos, se vorbea despre moarte ca și de o naștere întru veșnicie. Era percepută nu ca un sfârșit, nu ca o înfrângere finală și totală, ci ca un nou început. Viața era considerată o ascensiune către cele veșnice, iar moartea ca o ușă care se deschide și prin care ni se îngăduie să intrăm."[1758]

Dacă „martiriul reprezintă perfecțiunea sau plenitudinea iubirii față de Atotputernicul Dumnezeu și față de semeni"[1759], atunci motivația pe care o stârnește în inimile credincioșilor este cât se poate de firească. Purtând bătălii ultime, „în toiul prigonirilor și în clipele când sunt puși la încercările cele mai sângeroase, Mântuitorul îi luminează cu puteri dumnezeiești, care le ocrotesc trupul împotriva suferințelor. În Apocalipsa Sf. Ap. Ioan, martirajul apare ca o formă strălucită a sfințeniei creștine."[1760]

Apocalipsa – mai ales prin cele șapte scrisori – descrie într-o manieră inedită raportul dintre Dumnezeu-îngeri, respectiv Dumnezeu-oameni. Dacă, în alte scrieri biblice, îngerii sunt priviți ca mesageri sau ființe cu misiuni speciale, aici ei au rolul de receptori ai mesajului divin. Prin deschiderea fiecărei scrisori („îngerului bisericii... scrie-i..."), ființele angelice se atașează celor omenești, aliniindu-se în deplină ascultare și supunere. Acesta este motivul pentru care considerăm că „mijlocirea umană, exersată de către serviciul apostolic, este mai importantă decât cea a îngerilor: încă o dată, cartea lui Ioan insistă asupra înrădăcinării istorice și terestre; astfel este, între altele, lecția prologului care constituie secvența capitolelor de la 1 la 3."[1761] Precum în primele capitole ale Facerii, Apocalipsa are – prin mesaje și atmosferă – o atenție specială pentru om, pe care-l așază în centru. În jurul lui, într-un fel sau altul, gravitează prezența și lucrarea lui Dumnezeu.

Părintele Ioannis Skiadaresis este convins – în lumina acestei particularități – că Apocalipsa a contribuit la înduhovnicirea fiecărei generații de credincioși. „Prin înduhovnicire înțelegem, în general, răspunsul liber, întru Duhul Sfânt, al omului la planul sfânt al iconomiei lui Hristos, prin care se vădește legătura acestuia atât cu Dumnezeu, cât și cu restul creației și al cărui punct culminant este fratele întru credință."[1762] Astfel, mesaje care au trezit conștiința și demnitatea bisericilor din Asia Mică vor rămâne mereu actuale pentru întreaga perioadă ce se scurge până la

---

[1758] ANTONIE AL SUROJULUI, *Viața, boala, moartea*, trad. Anastasia Igiroșanu, Editura Sfântului Siluan, Slatina-Nera, 2010, p. 76.
[1759] Anca BUJOREANU, *Sfinți martiri și mărturisitori români din secolul XX*, ed. a II-a, Editura Adenium, Iași, 2014, p. 22.
[1760] Anca BUJOREANU, *Sfinți martiri și mărturisitori*..., pp. 22-23.
[1761] Yves-Marie BLANCHARD, *Apocalipsa*..., p. 65.
[1762] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan*..., p. 239.

A Doua Venire a lui Hristos. Înțeleasă „pe de o parte, ca atitudine euharistică, doxologică și de iubire a omului față de Dumnezeu și, pe de altă parte, ca legătură frățească, întru Hristos, cu semenul și interes arătat întregii creații”[1763], înduhovnicirea creștinului reprezintă scopul ultim al oricărei cunoașteri. Însăși revelația lui Hristos poate fi inutilă în lipsa unui aport de voință din partea credinciosului, disponibilitatea lui de-a urma pilda cea bună.[1764]

Credincioșii primului secol, urmași devotați ai Sfinților Apostoli, erau martori ai lui Hristos prin excelență, gata oricând să plătească prețul suprem. Dacă „un martor este o persoană care știe adevărul și poate să depună mărturie în fața unui tribunal, declarând ceea ce a văzut sau auzit”[1765], atunci acest principiu se potrivește foarte bine comunității primare. În gândirea ioaneică – așa cum se observă încă din evanghelie –, „Dumnezeu întrupat în Iisus a fost într-o permanentă controversă cu lumea, polemizând cu liderii iudei. Prin atitudinea lor, aceștia însumau lumea care se opune Evangheliei (In 5,16; 5,18; 6,41; 7,1; 10,31; 11,8).”[1766]

O altă dimensiune a suferinței, pe lângă cea a identificării cu Hristos, este legată de viața efectivă a Bisericii. Astfel, perseverența este văzută ca o emblemă a Bisericii autentice, a comunității de credincioși care-și înțeleg chemarea. „Bisericile sunt într-o relație cu Domnul cel Înviat întocmai ca relația în care a fost El cu Tatăl în lucrarea Lui pe pământ (Apoc 2,26-28; 3,21-22). Ei sunt martirizați pentru mărturia lor (Apoc 6.9-11; 12,10), la fel cum a fost El martirizat pentru mărturia Lui (Apoc 1,5). Și tot astfel ei vor fi părtași la triumful Său (Apoc 7,17; 15,3-5; 19,1-20,15).”[1767]

„Scrisorile către cele șapte biserici procedează la o evaluare a acestor comunități unde, printre alte criterii, se evaluează și succesul rezistenței în prigoană. Hristos complimentează Efesul, Tiatira și Filadelfia pentru rezistența lor (2,2-3; 2,19; 3,10) și asumă ideea cu privire la Smirna și Pergam (2,10; 2,13). Lipsesc complimentele

---

[1763] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 246.

[1764] În acest sens, părintele Ioannis Skiadaresis spune: „Dacă teologia nu trebuie să constituie, printre altele, un joc al ideilor și al cugetărilor, tot așa nici înduhovnicirea nu poate rămâne la nivel teoretic și rațional (de acest tip se pare că era spiritualitatea gnosticilor, lucru arătat, direct sau camuflat, în capitolele 2 și 3), ci trebuie transformată într-un material concret, conform căruia omul își ia angajamentul ca, prin îndurarea suferințelor și cu un anume preț să facă realitate, în interiorul istoriei și al societăților în care trăiește, viața sfântă întru iubire. Cu alte cuvinte, credinciosul nu poate fi parte a adevărurilor Bisericii dacă nu participă la experiența spirituală, reală, a iubirii. Prin urmare, nici cea mai dreaptă credință nu poate înlocui iubirea întru Hristos.” (Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 253)

[1765] A. A. TRITES, „Witness”, în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels...*, pp. 877.

[1766] A. A. TRITES, „Witness”, în Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels...*, pp. 879.

[1767] M. A. SEIFRID, „Moartea lui Cristos, III: Faptele Apostolilor, Evrei, Epistolele generale, Apocalipsa”, în Daniel G. REID (ed.) *Dicționarul Noului Testament...*, p. 1043.

pentru Sardes și Laodiceea."[1768] În consecință, „Biserica pare a recunoaște mucenicia ca fiind o normă a vieții creștine, precum și cea mai puternică dovadă a adevărului creștinismului. Ar fi fals să reducem înțelesul muceniciei pur și simplu la eroism; dacă adevărul unei idei putea fi stabilit prin numărul victimelor sale, fiecare religie putea prezenta dovezi adecvate. Martirul creștin nu era un erou, ci un mărturisitor; acceptând suferința și moartea, el afirma că legea morții s-a sfârșit și că viața a triumfat."[1769] Această diferență – dintre *erou* și *mărturisitor* – este emblematică pentru gândirea creștină a primelor secole, dar și pentru secolele ce vor urma.[1770]

Urmarea pildei celei bune se face, potrivit scrisorilor, printr-o pocăință autentică. Această chemare permanentă a Mântuitorului așază comunitatea în postura ei smerită și o înscrie într-un itinerar ascendent.

Orașul	**Referința**	**Semnificația**
Efes	2.5: ...adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește (μετανόησον)[1771] și fă faptele tale de mai înainte; iar de nu, vin la tine curând și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi (μετανοήσῃς)[1772].	Pocăința ca întoarcerea la cele dintâi ale credinței, recuperarea valorilor pierdute și ajustarea vieții duhovnicești în baza acestora.
Pergam	2.16:Pocăiește-te (μετανόησον)[1773] deci, iar de nu, vin la tine curând și voi face cu ei război...	Pocăința ca urgență și rigoare duhovnicească, având în permanență înaintea ochilor suveranitatea lui Hristos ca Cel care evaluează întregul proces.
Tiatira	2.21-22: ...i-am dat [Izabelei] timp să se pocăiască (μετανοήσῃ)[1774] și nu voiește să se pocăiască (μετανοῆσαι)[1775] de desfrânarea ei. Iată, o arunc pe ea bolnavă în pat, și pe cei ce se desfrânează cu ea,	Pocăința ca privilegiu și timp, asumată prin voință liberă. În caz de refuz, această șansă devine pedeapsă legitimă și dramatică, venită din partea lui Hristos.

[1768] W. R. BAKER, „Endurance, Perseverance", în Ralph P. Martin, & Peter H. Davids (eds.), *Dictionary of the Later New Testament...*, p. 329.
[1769] A. SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii...*, p. 59.
[1770] „Mărturia martirilor a demonstrat că creștinii nu au separat religia de viață, ci au afirmat că omul întreg și întreaga sa viață aparțin Împărăției lui Hristos. Întregul înțeles al mesajului creștin era că Împărăția lui Dumnezeu s-a identificat cu venirea lui Hristos și a devenit sămânța unei noi vieți, aici și acum, în această lume." (A. SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii...*, p. 132)
[1771] μετανόησον – verb la aorist, diateza activă, persoana a II-a singular.
[1772] μετανοήσῃς – verb la aorist, subjonctiv, persoana a II-a singular.
[1773] μετανόησον – verb la aorist, diateza activă, imperativ, persoana a II-a singular.
[1774] μετανοήσῃ – verb la aorist, diateza activă, subjonctiv, persoana a III-a singular.
[1775] μετανοῆσαι – verb la aorist, diateza activă, infinitiv.

Orașul	Referința	Semnificația
	în mare strâmtorare dacă nu se vor pocăi (μετανοήσωσιν)[1776] de faptele lor.	
Sardes	3.3: ...adu-ți aminte cum ai primit și ai auzit și păstrează și te pocăiește (μετανόησον)[1777]...	Pocăința ca reconsiderare a învățăturii apostolice și perseverență în aplicarea acestora în viața de credință.
Laodiceea	3.19: ...sârguiește dar și te pocăiește (μετανόησον)[1778]...	Pocăința ca nevoință a sufletului ce trebuie exersată în permanență și din perspectiva supremă a lui Hristos și a lucrării Sale.

Noțiunea pocăinței este menționată de șapte ori în cinci dintre scrisori,[1779] fiind așteptarea majoră pe care Hristos o are de la credincios. Când această profundă căință lipsește (după cum ni se arată în Apoc 9,20-21; 16,9; 16,11), Dumnezeu însuși este întristat și recurge la îndreptare. „E de la sine înțeles faptul că, după logica autorului Apocalipsei, căința apare ca o necesitate impusă din afară (prin planul lui Dumnezeu), dar și ca posibilitate și responsabilitate a omului, în sensul schimbării atitudinii și a orientării acestuia nu doar pentru a opri răul, ci mai ales pentru a deschide orizonturile și perspectivele unei traiectorii favorabile și al unui deznodământ fericit al creației."[1780]

Aceste detalii textuale (re)confirmă relația dintre credință, propovăduire și mărturisire, așa cum s-a manifestat ea de-a lungul istoriei creștinismului.[1781] Acceptarea lucrării mântuitoare a lui Hristos presupune *credință*, iar entuziasmul aceste stări face posibilă *propovăduirea* și *mărturisirea*. Implicațiile antropologice ale soteriologiei și eclesiologiei devin astfel clare, personalizate la nivelul fiecărui credincios. În acești termeni, Apocalipsa nu furnizează elemente cu totul noi în ceea ce privește învățătura despre om (ea rămânând asemănătoare cu scrierile pauline), după cum argumentează Donald Guthrie.[1782] „Cartea împarte oamenii în două categorii: cei care au credință în Mielul și cei creduli, care-l urmează pe diavol. Confruntarea nu are loc, așadar, între ființele umane, ci între forțele spirituale."[1783] Radicalismul acestei

---

[1776] μετανοήσωσιν – verb la aorist, diateza activă, subjonctiv, persoana a III-a plural.
[1777] μετανόησον – verb la aorist, diateza activă, imperativ, persoana a II-a singular.
[1778] μετανόησον – verb la aorist, diateza activă, imperativ, persoana a II-a singular.
[1779] Excepție fac scrisorile către Smirna și Filadelfia.
[1780] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 261.
[1781] Pentru detalii vezi: Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină...*, vol. 1, pp. 28-29.
[1782] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, pp. 185-186.
[1783] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology...*, p. 186.

împărțiri este specifică Bisericii primului secol, ba chiar devine paradigmatică pentru creștinismul multisecular.

„De-a lungul secolelor, Apocalipsa lui Ioan a oferit multă siguranță. Ea sădește curaj în inimile oamenilor și ne conduce la adorarea lui Dumnezeu și a Mielului, care este Răscumpărătorul oamenilor din orice neam.”[1784] Cuvintele de încurajare și relatarea deznodământului întregii istorii nu fac altceva decât să consoleze și să învioreze. Față în față cu adversități de tot felul, modelul celor care și-au dat viața pentru Mântuitorul și-a pus amprenta asupra generației lor. Oralitatea și bunul obicei de-a povesti urmașilor a transformat aceste pilde într-un tezaur care a fost înmânat generațiilor următoare cu multă pioșenie și credință.[1785]

„Creștinismul, puțin înțeles de un public neinformat și dispus să creadă orice suspiciune sau acuzație, a fost supus calomniei încă de la început. Prejudecățile obișnuite, dar și cele ale elitei vremii, au fost emise dintr-o ignoranță comună, așa cum reiese atât din autorii păgâni, cât și din apologeții creștini.”[1786] Într-o asemenea atmosferă, Biserica primului secol și-a depus totuși mărturia într-un mod exemplar. Creștinii se simțeau datori în sensul plenar, asumând fiecare detaliu al vieții. Aceasta din cauză că, așezat față în față cu Dumnezeul mereu prezent, „omul este dator dintru început să răspundă doxologic la darurile sfinte, atât în numele său, cât și în numele întregii creații și, ca o consecință, să dea dovadă de interes palpabil și grijă pentru aproapele său și pentru întreaga creație.”[1787]

Astfel, „vocația teologului creștin este aceea de a fi un interpret martir, un rostitor al adevărului, un făcător de adevăr și unul care suferă pentru adevăr. Adevărul pretinde pasiune evanghelică, nu o pasivitate postmodernă; asumare personală, nu calcule. Teologul trebuie să întrupeze în propria persoană esența culturii creștine, pentru a oferi astfel o țintă înțelepciunii creștine. Faptul de a emite pretenții creștine la adevăr nu este, în cele din urmă, o cruciadă sau un pelerinaj, nici chiar o călătorie misionară, ci un act *martirologic*. Teologia adevărată nu are în vedere doar arta de a raționa bine (raționalitate), ci și arta de a trăi bine (înțelepciunea) și de a muri bine (martiraj).

[1784] W. C. von UNNIK, *New Testament. Its History and Message*, ediția a II-a, trad. H. H. Hoskins, Harper & Row Publishers, New York, 1964, p. 161.

[1785] Martirajele slujitorilor din Biserica Primară sunt o sursă permanentă de încurajare și conformare. Iată câteva lucrări edificatoare în acest sens: Shelly MATTHEWS, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2010; David L. EASTMAN, *Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011; Markus BOCKMUEHL, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, T & T Clark International, Londra, 1994.

[1786] A. HAMMAN; A. Di BERADINO, „Accusations against Christians”, Angelo Di BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vol. 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014, p. 23.

[1787] Ioannis SKIADARESIS, *Apocalipsa Sfântului Ioan...*, p. 248.

Martiriul este o formă a gnoseologiei indirecte care derivă din actele virtuții intelectuale motivate de pasiunea pentru adevăr."[1788]

Misiunea creștină trece dincolo de propovăduirea propriu-zisă, transmițându-se inclusiv prin exemplul de viață. Acest element este definitoriu, în sensul că biografia devansează discursul, asigurând acestuia din urmă credibilitate și efect. Suferința pentru Hristos – cu sau fără martiraj – este în sine o proclamare. Asumarea riscului ultim reprezintă atitudinea general valabilă a creștinismului primar. Comunitățile de credință înțelegeau viața duhovnicească într-o manieră ofensivă, simțind profund responsabilitatea mântuirii celor fără Dumnezeu. Întunericul ignoranței și a necunoașterii care străbătea de la un capăt la altul lumea păgână trebuia penetrat cu lumina credinței, urmașii lui Hristos fiind modalitățile prin care acest lucru devine posibil.

3.3. Concluzie

Teologia celor Șapte Scrisori își propune să identifice principalele teme, așa cum decurg acestea din analiza exegetică. Trei sunt zonele supuse investigației: dogma privitoare la hristologie (titlurile lui Hristos, elemente pastorale etc.), eclesiologie (destinul Bisericii, provocări etc.) și morală (mărturie, martiraj etc.). Acestea au o recurență sugestivă în textul propriu-zis, trasând astfel liniile de forță ale mesajului pe care Mântuitorul a vrut să-l transmită bisericilor. Expuse realității dure a sfârșitului de secol I, aceste comunități sunt chemate să păstreze o dogmatică hristocentrică, o eclesiologie articulată și o moralitate exemplară.

Chipul eshatologic al lui Hristos este zugrăvit în textul scrisorilor pe de o parte prin acele titluri hristologice din debutul fiecăreia, pe de altă parte de anumite aserțiuni cu valoare pastorală din cuprinsul acestora. În primul rând, titlurile hristologice sunt asumate într-o manieră pedagogică de către Mântuitorul. Titlurile au, așadar, scopul de a descrie trei lucruri: *identitatea lui Hristos*, adică cine este El în Sine, ca Ființă unică și absolută; *relația lui Hristos* cu Biserica Sa, sugerând elemente de ordin pastoral și eclesiologic; *lucrarea universală* a lui Hristos, felul în care El duce istoria spre finalul ei definitiv și împlinitor. Centralitatea figurii Mântuitorului este evidente, Biserica gravitând în jurul Lui și hrănindu-se din această relație. În al doilea rând, pe lângă titlurile hristologice, avem acele elemente de natură profetică și pastorală, pe care le-am putea numi: *de apreciere*, plasate de regulă în deschiderea scrisorii și care fac apel la detalii concrete din viața comunității; *de recomandare*, unde Mântuitorul oferă sfaturi prețioase comunității, mai ales care au drept scop

[1788] Kevin J. Vanhoozer, *Teologia primă*, trad. Dan Tomuleț, Logos, Cluj-Napoca, 2016, p. 413.

îndreptarea anumitor lucruri; și *de prezicere*, în care Mântuitorul oferă o perspectivă concretă asupra viitorului. Cel puțin două din aceste elemente apar, recurent, în fiecare dintre cele șapte scrisori. Se dovedește, așadar, cât de complexă și de aplicată este hristologia acestor texte, fapt care le conferă o încărcătură dogmatică implicită.

Sfințenia Bisericii – aspectul dinamic se referă la provocările de ordin spiritual și moral ale comunităților. Expusă unor provocări multiple, Biserica sfârșitului de secol I a trebuit să se definească pe sine, dar să și răspundă vehement ereziilor de natură gnostică. În această bătălie spirituală, anumite comunități – sau mai degrabă fracțiuni ale acestora – au abdicat de la adevărata credință. Aceste căderi s-au reflectat într-o stare nepotrivită inimii și o atitudine greșită în fața provocărilor. Dintre aceste acestea putem enumera: *nepăsarea* (o complacere în starea curentă); *deznădejdea* (o resemnare impusă de conjunctură); *sincretismul* (un amestec de doctrine neconforme cu învățătura apostolilor); *permisivitatea* (o indulgență nepermisă sub aspect pastoral); *infantilismul* (o rămânere în urmă pe calea maturizării); *decăderea* (abdicarea, în cuvânt și-n faptă, de la adevărurile credinței). Pe de altă parte, realității spirituale i se adaugă – potrivit scrisorilor – o consistentă realitate eshatologică. În fiecare dintre cele șapte comunități există o seamă de creștini care vor deveni, prin propria lor mărturie, biruitorii de la sfârșit. Acestora li se promite – fără excepție – răsplătiri glorioase, formulate înălțător la sfârșitul fiecărui mesaj. O parte dintre răsplătiri se referă inclusiv la contemplarea ființei lui Hristos în eternitate, o relație definitivă și sublimă care reprezintă cea mai înaltă recompensă. Biserica este văzută astfel dintr-o perspectivă eshatologică profundă, care înglobează dimensiunea ei istorică. Ea este deopotrivă de aici și de dincolo, de acum și de atunci. În Biserică, aceste planuri aparent intangibile se întâlnesc și se îmbrățișează într-o manieră armonioasă, iar textul scrisorilor evidențiază acest lucru fie direct, fie indirect.

Martirajul ca dinamism misionar este strâns legat de întreaga mărturisire a Bisericii primului secol. Încă de la început, Biserica a stat sub semnul adversității și a persecuției, urmând astfel modelul Mântuitorului care a fost torturat și răstignit. Soarta ucenicilor Lui nu putea fi diferită, în condițiile în care ei erau continuatorii misiunii Sale. Să nu uităm că, în acea perioadă, creștinismul își trăia începuturile, își construia propria identitate și se afirma pe sine într-o lume păgână. Acesta este motivul pentru care scrisorile fac referire în mod repetat la suferințe trecute, prezente sau viitoare. Unele comunități deja aveau memoria vie a martirajului, altele erau amenințate, în vreme ce altora le sunt profețite vremuri de încercare. Indiferent de situație, misiunea Bisericii nu trebuia abandonată, ba dimpotrivă sporită sub toate aspectele ei. În cele mai grele condiții, creștinii trebuiau să-și exercite credința, să-și dovedească virtuțile și să manifeste curaj. Intransigența scrisorilor merge până

acolo încât nicio scuză nu este justificată. Urmașii lui Hristos trebuie să străbată istoria cu toate vicisitudinile ei, fără să abdice în niciun fel. Detaliile din cele șapte mesaje evidențiază cât de expusă este Biserica și faptul că acceptarea misiunii înseamnă acceptarea riscurilor. Fenomenul martirajului devine, în sine, o cale de mărturisire, o afirmare necondiționată a crezului creștin.

Hristologia și eclesiologia celor șapte scrisori reprezintă realități dogmatice strâns legate. Aceste texte reprezintă o dovadă suplimentară în ceea ce privește sinergia nemijlocită dintre Hristos și Biserică. Ca fondator, Mântuitorul imprimă Bisericii sale noua viață, dar și noul cadru în care aceasta să funcționeze. Îngrijirea necontenită pentru starea și destinul ei – omniprezentă în cele șapte mesaje – este pe de o parte liniștitoare, pe de altă parte motivatoare. Credinciosul trebuia să fie mereu convins de suveranitatea lui Hristos asupra Bisericii Sale, dar să și lupte pentru a răspândi Evanghelia până la marginile pământului.

CONCLUZII GENERALE

Structurată în trei părți – *„isagogie”, comentariu, teologie* – lucrarea de față analizează cele șapte scrisori ale Apocalipsei (cap. 2-3) atât sub aspect exegetic (indicând înțelesul imediat al cuvintelor), cât și sub aspect hermeneutic (indicând înțelesul teologic). Cele trei unghiuri sunt imperios necesare, tocmai pentru a înțelege deopotrivă cadrul, detaliile și mesajul scrisorilor. Precum orice alt text al Scripturii, aceste șapte scurte mesaje trebuie interpretate în contextul lor imediat.

Trei sunt elementele de forță ale lucrării. Acestea corespund în bună măsură fiecărei părți principale, încercând să atingă noțiuni esențiale în ceea ce privește textul și tematica. Pentru realizarea lor, după cum vom vedea, au fost utilizate instrumente de specialitate indispensabile, adică lucrări de referință și studii dintre cele mai recente.

Primul element se referă la *încadrarea corectă a celor șapte biserici* în contextul istoric și geografic al antichității. Pentru realizarea acestei încadrări, am recurs la elemente de ordin religios, economic și social, constituente în ceea ce privește dezvoltarea acestor localități. S-au folosit în acest sens enciclopedii, dicționare și manuale aferente cel puțin câtorva discipline: istorie, geografie, mitologie, religie. Particularitățile fiecărei așezări și comunități locale au fost explorate într-o manieră holistică, fiind puse alături de întreaga creștinătate primară.

Al doilea element se referă la *minuțiozitatea analizei exegetice a fragmentului scripturistic*. Literatura de specialitate în limba română este deficitară în ceea ce privește analiza cărții Apocalipsa în general și a scrisorilor în special. Acest fapt justifică și mai mult întreaga strădanie exegetică pe care o conține lucrarea de față. Am încercat ca, observând elementele de ordin lingvistic, să nu pierdem din vedere ansamblul celor șapte scrisori, ci dimpotrivă să-i redăm întreaga frumusețe. Premisa de la care am plecat este cea integratoare, considerând scrisorile ca parte componentă (ba chiar ca premisă) a întregii cărți.

Al treilea element se referă la *formularea câtorva învățături de sinteză cu implicații dogmatice*. Este vorba de sublinierea unor concepte specifice care țin de o hristologie a gloriei, o eclesiologie orientată eshatologic și de o devoțiune ce stă sub semnul martirajului. Aceste nuanțe reprezintă, de fapt, o apoteoză teologică a dogmelor respective. Cartea Apocalipsa este recunoscută pentru această funcție a ei, aceea de a duce la ultima consecință concepte recurente ale Scripturii.

Rămân însă neexplorate anumite zone de cercetare. Alte cel puțin patru subiecte pot fi analizate în studii viitoare, aceasta pentru a întregi într-o și mai mare măsură bogăția exegetică și dogmatică a celor Șapte Scrisori.

În primul rând, ar fi necesară *analiza amănunțită a cuvintelor/sintagmelor de origine veterotestamentară*. Acestea s-ar preta la o comparare imediată cu utilizarea lor în scrisori, urmărindu-se atât modul de citare, cât și contextul în care se face aceasta. Evident, acolo unde situația o impune, fragmentele veterotestamentare trebuie trecute prin întreaga evoluție conceptuală, inclusiv prin literatura celui de Al Doilea Templu. Analiza ar dovedi, implicit, noțiunea de intertextualitate scripturală, atât de importantă pentru înțelegerea amănuntelor exegetice.

În al doilea rând, ar fi necesară *analiza scrisorilor ca parte integrantă a hristologiei*. Prin titlurile asumate de Mântuitorul și prin prerogativele de care uzează în relația cu Biserica, aceste mesaje furnizează o hristologie superioară oricărei variante anterioare. Această progresie se observă și în scrierile ioaneice, dacă admitem că Apocalipsa este ultima carte scrisă din canonul Noului Testament. Avem aici ceea ce am putea numi „o hristologie a slavei”, pentru că-L înfățișează pe Hristos într-o manieră înălțătoare și biruitoare.

În al treilea rând, ar fi necesară *analiza pnevmatologică a scrisorilor atât în ceea ce privește fenomenul însuși, cât și în ceea ce privește conținutul*. Este vorba de plasarea corpusului de mesaje în prelungirea profeției veterotestamentare, dar și a funcției profetice pe care Hristos a dovedit-o în lucrarea Sa mesianică. Duhul care vorbește Bisericilor este același Duh Sfânt care s-a revelat progresiv în zorii istoriei și același care pregătește Mireasa lui Hristos pentru Mirele ei. Funcția profetică a Duhului reprezintă un fir roșu atât a revelației biblice, cât și a lucrării dumnezeiești în istoria Bisericii.

În al patrulea rând, ar fi necesară *analiza scrisorilor ca și teză a întregii Apocalipse*. Vehiculată în ultima vreme în literatura de specialitate, includerea corpusului scrisorilor în prologul întregii cărți este o interpretare tot mai tentantă. Ar fi interesante dovezile textuale implicite, legăturile în plan ideatic între aceste șapte mesaje și evenimentele descrise în Apocalipsa. S-ar putea ajunge la concluzia că tot ceea ce urmează începând cu capitolul 4 nu este altceva decât o reluare, într-o spirală hermeneutică ascendentă, a temelor deja anunțate în primele capitole.

Aceste perspective (și multe altele) dovedesc cu supra de măsură câtă densitate de idei pot conține fie și două capitole ale Scripturii. Principalele dogme creștine se exprimă prin aceste șapte mesaje, arătând – încă o dată – valoarea lor universală. Destinul Bisericii lui Hristos strălucește în fiecare detaliu și se desăvârșește într-un

orizont de speranță și bucurie. Victoria definitivă a Împăratului ceresc coincide cu victoria Bisericii Sale.

Cele șapte scrisori încununează eclesiologia neotestamentară și oferă un fundament unic devenirii istorice a creștinismului. Ele ne consolează peste veacuri, mai ales în situațiile de restriște prin care trece uneori Biserica. Ne ridică privirea dinspre istoria cea imprevizibilă și adesea potrivnică a lumii, spre marea istorie care se scrie la scara eternității. Totul conduce spre ideea că Hristos rămâne Capul Bisericii Sale, fondatorul și ocrotitorul ei.

BIBLIOGRAFIE

Ediții ale Sfintei Scripturi

BIBLIA ADICĂ DUMNEZEIASCA SCRIPTURĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT, tradusă după textele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, Bulevardul Lascăr Catargi, 39, București, 1939.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,1968.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte TEOCTIST , Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată de BARTOLOMEU VALERIU ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT CU TRIMITERI, trad. Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică din România, Oradea, 2013.

SFÂNTA SCRIPTURĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT, trad. N. Nitzulescu, București, 1921.

NOUL TESTAMENT, trad. Pr. Alois Bulai, Pr. Anton Budău, Pr. Eduard Pătrașcu, Sapientia, Iași, 2016.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, Nestle-Aland, editione vicesima septima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

Comentarii biblice

a. Patristice

ANDREI AL CEZAREII, *Tâlcuire la Apocalipsa*, ed. a II-a, trad. Florin Stuparu, Editura Sophia, București, 2016.

APRIGIUS DE BÉJA, *Tractatus in Apocalypsin* (Tratat pe Apocalipsa); ed. spaniolă Marius Férotin (ed.), *Aprigius de Bèja : son commentarire de l'apocalypse écrit sous Theudis, roi de Wisigoths (531-548)*, A. Picard, Paris, 1900.

CASIODOR, *Complexiones in Apocalypsin* (Explicații generale pe Apocalipsa), ed. engl. Roger Gryson (ed.), *Complexiones in Apocalypsin*, în CCSL 107, Brepols, f.a.

CEZARIE DE ARLES, *Explanatio in Apocalypsin* (Explicarea Apocalipsei); ed. fr. Joel Courreau (ed.), *L'Apocalypse expliquee par Cesaire d'Arles: Scholies attribuée à Origène*, Desclée de Brower, Paris, 1989.

DIDIM CEL ORB, *Fragmentum in Apocalypsim* (Fragment pe Apocalipsa), ed. ger. Constantin Diobouniotis și Adolf Harnack (eds), *Der Scholien-kommentar des Origenes zur Apocalypse Johannis*, Leipzig, 1911.

IERONIM, *Commentarii in Apocalypsin* (Comentarii pe Apocalipsa); în ed. engl. Iohannes Haussleiter (ed.), *Victorini episcopi Petavionensis opera*, Leibzig, 1916.

IPOLIT AL ROMEI, *Apologia pro apocalypsi et evangelio Joannis Apostoli et evangelistae* (Apologie pentru Apocalipsa și Evenghelia lui Ioan Apostolul și Evanghelistul); ed. fr. „Hippolyte, comentateur de l'Apocalypse", *Theologische Zeitschrift* 28, 1972, pp. 391-412.

OECUMENIUS, *Tâlcuirea Apocalipsei dumnezeiescului evanghelist Ioan Teologul*, trad. Andreea Stănciulescu, Egumenița, Galați, 2017.

ORIGEN, *Scolia in Apocalypsin* (Adnotări pe Apocalipsa); ed. ger. Constantin Diobouniotis și Adolf Harnack (eds), *Der Scholien-kommentar des Origenes zur Apocalypse Johannis*, Leipzig, 1911.

PRIMASIUS OF HADREMETUM, *Commentarius in Apocalypsin* (Comentariu pe Apocalipsa); ed. engl. A. W. Adams (ed.), *Primasius episcopus Hadrumentinus. Commentarius in Apocalypsin*, CCSL 92, Brepols, 1985.

TYCONIUS, *Fragmenta Commentarii in Apocalypsim* (Fragmente de comentarii pe Apocalipsa); ed. engl. Francesco LoBoue și G. G. Willis (eds.), *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

VICTORINUS DE PETTAU, *Commentarii in Apocalypsin* (Comentarii pe Apocalipsa), ed. engl. Iohannes Haussleiter (ed.), *Victorini episcopi Petavionensis opera*, Leibzig, 1916.

b. Moderne

În limba română

ALDEA, Traian, Scrisorile Apocalipsei. De la Patmos la Laodicea, Mateus, București, 1994.

ALEXANDER, John H., Apocalipsa verset cu verset, trad. Olimpiu S. Cosma, Agape, Făgăraș, 1993.

AGOURIDIS, Savvas, Comentariu la Apocalipsă, trad. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1997.

BLANCHARD, Yves-Marie, Apocalipsa, trad. Marius Boldor și Alina Muraru, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007.

BROOKS, Richard, Vrednic este Mielul să primească slava, trad. Dorin Pantea, Făclia, Oradea, 2003.

CREȚIA, Petru, Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină, Humanitas, București, 1998.

FĂRĂGĂU, Beniamin, Apocalipsa cap. 1-3 și doctrina Bisericii, Risoprint, Cluj-Napoca, 2009.

GRÜNZWEIG, Fritz, Revelația lui Ioan, trad. Dorina Schinteie, Lumina Lumii, Sibiu, 2007.

HANEGRAAFF, Hank, Codul Apocalipsei, trad. Valentin Făt, Cartea Creștină, Oradea, 2009.

JEREMIAH, David & CARLSON, C. C., Izbăviziți-mă de noaptea care vine, Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2003.

KEENER, Craig S., Comentariu cultural-istoric al Noului Testament, trad. Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timeia Pop, Casa Cărții, Oradea, 2018.

MITILINAIOS, Athanasie, Omilii la cartea Apocalipsei, vol. 1, trad. Sora Magdalena, Egumenița, Galați, 2019.

PAWSON, David, O incursiune în Apocalipsa, trad. Ion Brad, Societatea Biblică din România, Oradea, 2012.

PRESTON, Don K., Cine este acest Babilon?, trad. Iosif Dragomir, Scriptum, Oradea, 2014.

ROSSÉ, Gérard, Faptele Apostolilor: comentariu exegetic și teologic, trad. pr. Dr. Silvestru-Robert Bălan, Sapientia, Iași, 2016.

SKIADARESIS, Ioannis, Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul: cele dintâi și cele de pe urmă în dialog, trad. Nicolae Burăș, Doxologia, Iași, 2014.

USCA, Ioan Sorin, Tâlcuirea Apocalipsei de la Sfinții Părinți până în zilele noastre, Editura Christiana, București, 2007.

TATU, Silviu, Domnul împărățește. Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan, Cartea Creștină, Oradea, 2015, 2015.

TAUȘEV, Averchie, Apocalipsa în învățătura Sfinților Părinți, trad. Cristian Maxim, Icos, București, 2000.

VANNI, Ugo, Apocalipsul: o adunare liturgică interpretează istoria, trad. pr. Mihai Pătrașcu, Sapientia, Iași, 2009.

VITTIS, Evsevios, Tâlcuiri la Apocalipsă, trad. Ovidiu Lăzărescu, Egumenița & Cartea Ortodoxă, București, 2010.

WALVOORD John J., Apocalipsa, trad. Tavi Verlan și Constantin Leontiuc, Multimedia, Arad, 2001.

WIELAND, Robert J., Evanghelia în Apocalipsa, trad. Ștefan Manole, Editura Viață și Sănătate, București, 2010.

WALVOORD, John F., ZUCK, Roy B. (eds.), Comentariu al Noului Testament: o expunere a scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic Dallas, trad. Octavian Verlan, Fundația E.B.E. România și Editura Multimedia Arad, 2005.

WRIGHT, Tom, Apocalipsa pentru toți, trad. Ruben Ologeanu, Succed Publishing, Medgidia, 2018.

În alte limbi

ALLEN, Clifton J. (ed.), *The Broadman Bible Commentary. General Articles: Hebrews-Revelation*, vol. 12, Broadman Press, Tennessee, 1972.

AUNE, David E., *Revelation 1-5*, vol. 1, Word Books, Dallas, 1997.

AUNE, David E., *Revelation 6-16*, vol. 2, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1998.

AUNE, David E., *Revelation 17-22*, vol. 3, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1998.

BARCLAY, William, *The Revelation of John*, vol. 1, ediție revizuită, G. R. Welch Co. Ltd., Toronto, 1976.

BARCLAY, William, *Letters to the Seven Churches*, Londra: SCM Press, 1957.

BARNHOUSE, Donald Grey, *Revelation. An Expositional Commentary*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1971.

BARR, David L., *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*, Illinois: Society of Biblical Literature, 2003.

BARR, David L. (ed.), *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Houston: Society of Biblical Literature, 2006.

BAUCKHAM, Richard, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.

BAUCKHAM, Richard J., *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BEALE, G. K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids & Paternoster Press, Carlisle, 1999.

BEALE, G. K. & CARSON D. A., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007.

BECKWITH, Isbon T., *The Apocalypse of John. Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary*, Grand Rapids: Baker Book House, ediția a II-a, 1979.

BEIGHLIE, Jim, *The Book of Revelation. Textual Notes and Commentary*, Our Lady Queen of Peace, House Spring, 2017.

BERRY, Sylvester E., *The Apocalypse of St. John*, Columbus: John W. Winterich, 1921.

BLISS, Sylvester, *A Brief Commentary on the Apocalypse*, Boston: J. V. Himes, 1853.

BLOUNT, Brian K., *Revelation. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2009.

BORING, Eugene M., *Revelation*, Westminster John Knox Press, , Louisville, 1989.

BOXALL, Ian, *Revelation: Vision and Insight. An Introduction to the Apocalypse*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londra, 2002.

BOXALL, Ian, *The Revelation of Saint John*, A & C Black Publishers, Londra, 2006.

BULLINGER, Ethelbert William, *Commentary on Revelation or The Apocalypse*, New York: Cosimo, 2007.

BUTTREY II, John M., *The Book of Revelation: A Brief Commentary and Study Guide*, Lockman Foundation, 2005.

CAIRD, G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York: Harper & Row, New York, 1966.

CAMPBELL, W. Gordon, *Reading Revelation. A Thematic Approach*, James Clarke and Co., Cambridge, 2012.

CHAMBERS, Stanford, *Conquering and to Conquer*, Louisville: Heid Printing Company, 1962.

CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. 1, Charles Scribner's Sons, New York, 1920.

CLOUD, David, *The Seven Churches of Revelation*, Way of Life LIterature, Grand Rapids, 2012.

COLLINS, Adela Yarbro, *Crisis and Cathersis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984.

COLLINS, John J. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1979.

COLLINS, John J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, ediția a II-a, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1998.

COLLINS, Oral Edmond, *The Final Prophecy of Jesus. An Introduction, Analysis and Commentary on the Book of Revelation*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

COMFORT, Philip F. (ed.), *James, 1-2 Peter, Jude and Revelation*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2011.

CONNELLY, Douglas, *The Book of Revelation for Blockheads*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2007.

CORSINI, Eugenio, *The Apocalypse. The Perennial Revelation of Jesus Christ*, trad. Francis J. Moloney, Wilmington Del.: Michael Glazier, Dublin, 1983.

COUCH, Mal (ed.), *A Bible Handbook to Revelation*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2001.

COURT, John M., *Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

CREAMER, Barry, *Revelation*, Logos Bible Software, 2010.

DANIELS, Scott T., *Seven Deadly Spirits: The Message of Revelation's Letters for Today's Church*, Grand Rapids: Baker Academic Publishing, 2009.

DE HAAN, M. R., *Revelation. 35 Simple Study in the Major Themes in Revelation*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1959.

DEY, William John, *The Message of the Book of Revelation or the War of the Lamb*, Oxford: Oxford University Press, 1924.

DUNN, James D. G. & ROGERSON, John W. (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003.

DUVALL, Scott J., *Revelation*, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2014.

EDWARDS, Larry D., *The Mystery Revealed*, Xulon Press, 2008.

ELLUL, Jacques, *Apocalypse. The Book of Revelation*, trad. George W. Schreiner, The Seabury Press, New York, 1977.

EMERSON, Matthew Y., *Between the Cross and the Throne: The Book of Revelation*, Lexham Press, Bellingham, 2016.

EPP, Theodore H., *Christ Speaks to the Church*, Back to the Bible Publishers, Nebraska, 1960.

EPP, Theodore H., *Practical Studies in Revelation*, Lincoln: Back to the Bible Broadcast, 1969.

ERDMAN, Charles R., *The Revelation of John. An Exposition*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

EWERT, David, *The Church under Fire. Studies in Revelation*, Kindred Press, Winnipeg, 1988.

FARRER, Austin, *The Revelation of St. John the Divine*, The Clarendon Press, Oxford, 1964.

FEE, Gordon, *Revelation*, Cascade Books, Eugene, 2011.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *The Book of Revelation Justice and Judgement*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *Revelation. Vision of a Just World*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.

FORD, Herschel W., *Simple Sermons on the Seven Churches of Revelation*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1959.

FORD, Massyngberde J., *Revelation. Introduction, Translation and Commentary*, The Anchor Bible Doubleday, New York, 1975.

FRIESEN, Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

GAEBELEIN, Arno C., *The Revelation. An Analysis and Exposition of the Last Book of the Bible*, Publication Office „Our Hope”, New York, 1915.

GARLAND, Anthony C., *A Commentary on the Book of Revelation*, vol. 1, SpiritAndTruth, Comano Island, 2004.

GARRW, A. J. P., *Revelation*, Routledge, Londra, New York, 1997.

GIBLIN, Charles Homer, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*, The Liturgical Press, Collegeville, 1991.

GONZÁLEZ, Catherine Gunsalus & GONZÁLEZ, Justo L., *Revelation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.

GORMAN, Michael J., *Reading Revelation Responsibly. Uncivil Worship and Witness: Following the Lamb into the New Creation*, Eugene: Cascade Books, 2011.

GREEN, Oliver B., *The Revelation. Verse by Verse Study*, Greenville: The Gospel Hour, 1963.

GREEG, Steve, *Revelation: Four Views – A Parallel Commentary*, Nashville: Nelson, 1997.

GUNDRY, Stanley N. & PATE, Marvin C., *Four Views on the Book of Revelation*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.

GUNDRY, Robert H., *Commentary on the New Testament*, Grand Rapids: Backer Publishing Group, 2010.

GUTHRIE, Donald, *The Relevance of John's Apocalypse*, Carlisle: The Paternoster Press, 1987.

GUZIK, David, *Commentary on Revelation*, Enduring Word Media, Santa Barbara, 2012.

HADJIANTONIOU, G. A., *The Postman of Patmos. Striking Messages on the Seven Letters to the Seven Churches of Revelation*, Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1961.

HAILEY, Homer, *Revelation. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

HAMILTON, James M. Jr., *Revelation: The Spirit Speaks to the Churches*, Wheaton: Crossway, 2012.

HARRINGTON, Daniel J., *Revelation. The Book of the Risen Christ*, New City Press, New York, 1999.

HASKELL, Stephen N., *The Story of the Seer of Patmos*, Southern Publishing Association, Nashville, 1905.

HEIL, John Paul, *The Book of Revelation. Worship for Life in the Spirit of Prophecy*, Cascade Books, Eugene, 2014.

HENDRIKSEN, William, *More than Conquerors. An Interpretation of the Book of Revelation*, Baker Book House, Grand Rapids, 1939.

HERMS, Ronald, *An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

HILES, Lynn, *The Revelation of Jesus Christ. An Open Letter to the Church from a Modern Perspective on the Book of Revelation*, Destiny Image Publishers, Inc., Shippensburg, 2007.

HOSKINS, Paul M., *The Book of Revelation. A Theological and Exegetical Commentary*, ChristoDoulos Publications, Nicosia, 2017.

HOEKSEMA, Herman, *Behold, He Cometh! An Exposition of the Book of Revelation*, Reformed Free Publishing Association, Grand Rapids, 1996.

HUGHES, Philip Edgcumbe, *Revelation. A Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990.

IRONSIDE, H. A., *Revelation*, Kregel Publication, Grand Rapids, 2004.

JEFFEREY, Grant R., *Apocalypse. The Coming Judgment of the Nations*, Frontier Research Publications, Toronto, 1992.

JOHNSON, Wendell G. (ed.), *End of Days. An Encyclpoedia of the Apocalypse in World Religions*, ABC-CLIO, Denver, 2017.

JOHNSTON, Warren, *Revelation Restored: The Apocalypse in Later Seventeenth-Century England*, Boydell Press, New York, 2011.

JOUSTRA, Robert; WILKINSON, Alissa, *How to Survive the Apocalypse: Zombies, Cyclons, Faith and Politics at the End of the World*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2016.

KEENER, Craig S., *Revelation*, Zondervan, Grand Rapids, 2000.

KELLY, William, *Lectures on the Book of Revelation*, Paternoster Row., Londra, 1903.

KIDDLE, Martin, *The Revelation of St. John*, Harper & Brothers, New York, 1940.

KLEGER, Roland, *L'Apocalypse de Jean*, Bischofszell, 2006.

KNIGHT, Jonathan, *Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

KOESTER, Craig R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, Londra, 2014.

KOVACS, Judith & ROWLAND, Christopher, *Revelation. The Apocalypse of Jesus Christ*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2004.

KRAYBILL, Nelson J., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

KRAYBILL, Nelson J., *Apocalypse and Allegiance. Worship, Politics and Devotion in the Book of Revelation*, Brazos Press, Grand Rapids, 2010.

LABAHN, Michael & LEHTIPUU, Outi (eds.), *Imagery in the Book of Revelation*, Leuven: Peeters, 2011.

LADD, George Eldon, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.

LAHAYE, Tim, *Revelation. Illustrated and Made Plain*, a VIII-a ediţie, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1981.

LAUGHERY, Gregory J., *Living Apocalypse. A Revelation Reader and A Guide for the Perplexed*, Destinée S.A., Lausanne, 2008.

LEVINE, Amy-Jill (ed.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John*, T&T Clark International, Londra, 2009.

LINDSAY, Stan A., *Revelation: The Human Drama*, Associated University Presses, Londra, 2001.

MACARTHUR, John, *Explains the Book of Revelation*, Moody Publishers, Chicago, 2007.

MAIER, Harry O., *The Book of Revelation after Christendom*, Fortress Press, Minneapolis, 2002.

MALINA, Bruce J. & PILCH, John J., *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Fortress Press, Minneapolis, 2000.

MANGINA, Joseph L., *Revelation*, Brazos Press, Grand Rapids, 2010.

MARSHALL, John W., *Parables of War. Reading John's Jewish Apocalypse*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

MATHEWS, Mark D., *Riches, Poverty and the Faithful: Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MENN, Jonathan, *Biblical Eschatology*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.

METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971.

METZGER, Bruce M., *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Abingdon Press, Nashville, 1993.

MICHAELS, Ramsey J., *Interpreting the Book of Revelation*, Baker Books House, Grand Rapids, 1992.

MIMMELFARB, Martha, *The Apocalypse. A Brief History*, Oxford: Blackwell Publishing, 2010.

MINEAR, Paul S., *I Saw a New Earth. An Introduction to the Visions of the Apocalypse*, Corpus Books, Washington / Cleveland, 1968.

MOREY, Earl Wesley, *Our God Reigns. A Guide to Understanding Revelation*, Xulon Press, Fiarfax, 2003.

MORRIS, Leon, *Revelation. An Introduction and Commentary*, InterVarsity Press, Illinois, 1987.

MOUNCE, Robert H., *The Book of Revelation*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ediția a II-a, 1998.

MOYISE, Steve (ed.), *Studies in the Book of Revelation*, T&T Clark, Edinburgh, 2001.

NASKELL, Stephen N., *The Story of the Seer of Patmos*, Nashville: Southern Publishing Association, 1905.

NEWELL, William R., *The Book of The Revelation*, The Scripture Press, Chicago, 1935.

NEWTON, Jon, *Revelation Reclaimed. The Use and Misuse of the Apocalypse*, Paternoster Publishing, Milton Keynes, 2009.

NILES, D.T., *As Seeing the Invisible. A Study of the Book of Revelation*, SCM Press Ltd., Londra, 1962.

OROPEZA, B. J., *Churches under Siege of Persecution and Assimilation. The General Epistles and Revelation*, Cascade Books, Eugene, 2012.

OSBORNE, Grant R., *Revelation*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002.

OTTMAN, Ford C., *The Unfolding of the Ages in the Revelation of John*, The Baker & Taylor Company, New York, 1905.

PALMER, Earl F., *The Preacher's Commentary. 1,2,3 John; Revelation*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1982.

PAGELS, Elaine, *Revelations. Visions, Prophecy and Politics in the Book of Revelation*, Pinguin Group, New York, 2012.

PATE, Marvin C., *Reading Revelation: A Comparison of Four Interpretive Translations*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2009.

PAUL, Ian, *Revelation. An Introduction and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2018.

PETTERSON, Piage, *Revelation*, B & H Publishing Group, Tennesse, 12012.

PORTER, Stanley E. & Gabriel, Andrew K., *Johannine Writings and Apocalyptic. An Annotated Bibliography*, Brill, Leiden, 2013.

PUSKAS, Charles B., *Hebrews, the General Letters and Revelation*, Cascade Books, Eugene, 2016.

QUIGGLE, James D., *The Epistle of Jesus to the Church. A Commentary on the Revelation*, Wipt and Stock, Eugene, 2007.

RAINBOW, Paul A., *The Pith of the Apocalypse. Essential Message and Principles for Interpretation*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2008.

RAMSAY, William M., *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, Aberdeen, 1904.

RAMSAY, William M., *The Historical Geography of Asia Minor*, John Murray, Londra, 1890.

RAND, Howard B., *Study in Revelation*, Merrimac: Destiny Publishers, 1941.

RESSEGUIE, James L., *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, Leiden: Brill, 1998.

RESSEGUIE, James L., *The Revelation of John. A Narrative Commentary*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2009.

RICHARDSON, Donald W., *The Revelation of Jesus Christ. An Interpretation*, John Knox Press, Richmond, 1959.

RILEY, W. B., *Revelation*, Cleveland: Union Gospel Press, 1932.

RAINBOW, Paul A., *Johannine Theology: The Gospel, the Epistles and the Apocalypse*, InterVarsity Press, Illinois, 2014.

SCHNEIDER, K. A., *The Book of Revelation Decoded*, Charisma House, Lake Mary, 2017.

SCOTT, E. F., *The Book of Revelation*, Londra: SCM Press, 1939.

SEGOVIA, Fernando F., SUGIRTHARIAH, R. S. (eds.), *A Postcolonial Commentary of the New Testament Writings*, T&T Clark, Londra, New York, 2009.

SILVERSTEIN, Theodore & HILHORST, Anthony, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long latin Versions*, Patrick Cramer (ed.), Geneva, 1997.

SLATER, Thomas B., *Christ and Community. A Social-Historical Study of the Christology of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

SMALLEY, Stephen S., *Thunder and Love. John's Revelation and John's Community*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1994.

SUMMERS, Ray, *Worthy Is the Lamb. An Interpretation of Revelation*, Neshville: Broadman Press, 1951.

STEFANOVIC, Ranko, *Revelation of Jesus Christ*, Andrews University Press, Michigan, 2002.

STILL, William, *A vision of Glory. An Exposition of the Book of Revelation*, Nicholas Gray Publishing, Glasgow, 1987.

STOTT, John R. W., *What Christ Thinks of the Church. Insights from Revelation 2-3*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1958.

SWETE, Henry Barclay, *The Apocalypse of St. John. The Greek text with Introduction notes and Indices*, Macmillan and Co, Londra, 1911.

SWINDOLL, Charles R., *Insights on Revelation*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2014.

TALBERT, Charles H., *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.

TENNEY, Merrill C., *Interpreting Revelation*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1957.

THOMAS, Christopher John & MACCHIA, Frank D., *Revelation*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2016.

THOMAS, Robert L., *Revelation 1-7. An Exegetical Commentary*, Moody Publishers, Chicago, 1992.

THOMPSON, Leonard L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

TONSTAD, Sigve K., *Revelation*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2019.

TORRANCE, Thomas F., *The Apocalypse Today*, The Camelot Press Ltd., Londra, 1960.

TRENCH, Richard Chenevix, *Epistles to the Seven Church in Asia*, Charles Scribner, New York, 1862.

YEATTS, John R., *Revelation*, Herald Press, Scottdale, 2003.

WELLACE, Foy E. jr., *The Book of Revelation*, Richard E. Black Publisher, Forth Smith, 1997.

WILSON, Mark, *Charts on the Book of Revelation: Literary, Historical and Theological Perspectives*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2007.

WITHERINGTON III, Ben, *Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

WOODMAN, Simon Patrick, *The Book of Revelation*, SCM Press, Londra, 2008.

WRIGHT, Nicholas Thomas, *Revelation for Everyone*, SPCK, Londra, 2011.

Dicționare, enciclopedii, concordanțe biblice, lexicoane, gramatici

În limba română

ABULAFIA, David, *Marea cea Mare. O istorie umană a Mediteranei*, trad. Georgeta-Anca Ionescu, Marieva-Cătălina Ionescu, Denisa Duran, Humanitas, București, 2014.

ACHIMESCU, Nicolae, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice*, București: Basilica, 2015.

AGA, Victor, *Simbolistica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic (cu istorie, tradiție, legende, folclor)*, Editura Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2005.

ALEXANDER, Pat (ed.), *Enciclopedia Bibliei. Viața și vremurile, mesajul și înțelesurile – un ghid comprehensiv*, Logos, Cluj-Napoca, 1996.

ALEXANDER, Pet și David, *Manual biblic*, trad. Estera Iulia Bodnari, Casa Cărții, Oradea, 2012.

ALETTI, Jean Noël; GILBERT, Jean-Louis Ska; VULPILLÈRES, Sylvie de, *Dicționar metodic de exegeză biblică: cuvinte, abordări, autori*, trad. pr. Cristian Clopoțel, Sapientia, Iași, 2015.

BASLEZ, Marie-Françoise, *Biblie și istorie*, trad. Ioana Lutic, Artemis, București, 2007.

BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre, *Istoria Europei. Moștenirea Antichității*, vol. 1, Institutul European, Iași, 1997.

BRANIȘTE, Ene; BRANIȘTE, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș: Editura Diecezană, 2001.

BRIA, Pr. Prof. Ioan, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 1-3, Artemis, București, 1995.

COCAGNAC, Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. Micaela Slavescu, Humanitas, București, 1997.

DRAGO, Marco; Boroli, ANDREA, (coord.) *Enciclopedie de istorie universală*, All Eductional, București, 2003.

DANIÉLOU, Jean, *Simbolurile creștine primitive*, trad. Anca Opric și Eugenia Arjoca Ieremia, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.

DELUMEAU, Jean (ed.), *Religiile lumii*, trad. Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, Bogdan Budeș, Dinu Luca, Florentina Vișan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Humanitas, București, 2014.

DEMOSS, Matthew S., *Dicționar pentru studiul limbii grecești a Noului Testament*, trad. Emanuel Conțac, Logos, Cluj-Napoca, 2015.

DOUGLAS, J. D. (ed.), *Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creștină", Oradea, 1995.

ELIADE, Mircea; CULIANU, Ion Petru, *Dicționar al religiilor*, Polirom, Iași, 2007.

ELWELL, Walter A. (ed.), *Dicționar evanghelic de teologie*, trad. Livius T. Percy, Cartea Creștină, Oradea, 2012.

EVSEEV, Ivan, *Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale*, Editura Învierea, Timișoara, 2007.

FARAOANU, Iulian, *Universul noii alianțe. Ghid pentru lectura Noului Testament*, Sapientia, Iași, 2015.

FARRUGIA, Eduard G. (ed.), *Dicționarul enciclopedic al Răsăritului Creștin*, trad. Adrian Popescu, Vasile Rus, Ioan Munteanu, Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

FERNAND, Robert, *Religia greacă*, trad. Marius Lazurca, Teora, București, 1998.

FILORAMO, Giovanni (ed.), *Istoria religiilor: iudaismul și creștinismul*, vol. 2, trad. Cornelia Dumitru, Polirom, Iași, 2008.

FOUILLOUZ, Danielle; LANGLOIS, Anne; MOIGNÉ, Alice le; FRANÇISE, Spiess; THIBAULT, Madeleine; TRÉBUCHON, Renée, *Dicționar cultural al Bibliei*, ediția a II-a, trad. Ana Vancu, Nemira, București, 2006.

GEISS, Imanuel, *Istoria lumii. Din preistorie până în anul 2000*, All Educational, București, 2002.

GIARDINA, Andrea (ed.), *Omul roman*, trad. Dragoş Cojocaru, Polirom, Iași, 2001.

GREEN, Joel B.; MCKNIGHT, Scot; MARSHALL, I. Howard (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1992.

GRENZ, Stanley J., GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee, *Dicționar de termeni teologici*, trad. Emanuel Conțac, Logos, Cluj-Napoca, 2005.

HILL, Jonathan, *Ghid al istoriei creştinismului*, trad. Timotei Manta, Casa Cărții, Oradea, 2008.

HOUTZAGER, Guus, *Mitologia greacă. Enciclopedie completă*, Corint, București, 2008.

KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Albatros, București, 1995.

LĂZĂRESCU, George, *Dicționar de mitologie*, Odeon, București, 1992.

LAFONT, Ghislain, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003.

LANGBEIN, Walter-Jörg, *Lexiconul erorilor biblice*, trad. Silviu Dancu, Paralela 45, Pitești, 2005.

LAWRENCE, Paul, *Atlas de istorie biblică*, trad. Talita Adam și Lucian Ciupe, Casa Cărții, Oradea, 2007.

LEWIS, Bernard, *Istoria Orientului Mijlociu. De la apariția creștinismului până în prezent*, trad. Lucian Leuștean, Polirom, Iași, 2014.

LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.), *Vocabular de teologie biblică*, trad. Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001.

LOHSE, Eduard, *Mediul Noului Testament*, trad. Marius și Petronela Bitiușcă, Sapientia, Iași, 2010.

LOSCH, Richard R., *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, trad. Raluca Mirăuță, Casa Cărții, Oradea, 2014.

LOUTH, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Deisis, Sibiu, 2002.

LOUTH, Andrew, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Dragoş Mârșanu, Doxologia, Iași, 2014.

MCGUCKIN, John Antony, *Dicționar de teologie patristică*, trad. Dragoş Dâscă, Alin-Bogdan Mihăilescu, Doxologia, Iași, 2014.

MIRCEA, Pr. Dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

OLSON, Roger E. & ENGLISH, Adam C., *O istorie a teologiei*, trad. Lucian Rotaru, Logos, Cluj-Napoca, 2014.

OLTEANU, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*, Editura Paideia, București 1998.

ONOFREI, Cosmin Gabriel, *Expansiune, societate și religie: orientalii din Asia Mică în Dacia Romană*, Editura Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2015.

PATZIA, Arthur G. & PETROTTA, Anthony J., *Dicționar de studii biblice*, trad. Emanuel Conțac, Logos, Cluj-Napoca, 2007.

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1, trad. Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004.

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 5, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Polirom, Iași, 2008.

PELIKAN, Jaroslav, *Credo: ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, (2003), trad. Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2010.

PETUCHOWSKI, Jakob J.; THOMA, Clemens, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine: substraturi, clarificări, perspective*, trad. Dumitru Ionescu-Stăniloae, Humanitas, București, 2000.

PRAGER, Viviane (ed.), *Dicționar enciclopedic de iudaism. Schiță a poporului evreu*, Editura Hasefer, București, 1983.

RACHET, Guy, *Dicționar de civilizație greacă*, Univers Enciclopedic, București, 1998.

REID, Daniel G. (ed.), *Dicționarul Noului Testament*, trad. Lucian Ciupe și Timotei Manta, Casa Cărții, Oradea, 2008.

ROBERT, Fernand, *Religia greacă*, trad. Marius Lazurca, Teora, București, 1998.

RYKEN, Leland, WILHOIT, James C., LONGMAN III, Tremper (eds.), *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, trad. Talita Adam, Lucian Hord, Sofia Marian, Emanuel Murariu, Alexandru Nădăban, Paulian Petric, Ciprian Simuț, Dasa Suciu, Daniel Tanc, Diana Tatu, Silviu Tatu, Casa Cărții, Oradea, 2011.

SCHMEMANN, Alexander, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Gavrilă, Sophia, București, 2016.

SCHREINER, Thomas R., *Teologia Noului Testament: măreția lui Dumnezeu în Hristos*, trad. Dorin Pantea, Făclia, Oradea, 2011.

STOIAN, Ion M., *Dicționar religios*, Gramond, București, 1992.

STOICA, Adrian Claudiu, *De la Antichitate la Renaștere. Cultură și civilizație europeană*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014.

STRABON, *Geografia*, vol. 3, trad. Felicia Vanț-Ștef, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

VALERO, Luis T. Melgar, *Enciclopedie de mitologie*, trad. Alexandru Cosmin Nedelcu, Teora, București, 2008.

VASILESCU, Emilian, *Istoria religiilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre (ed.), *Omul grec*, trad. Doina Jela, Polirom, Iași, 2001.

WHITE, Matthew, *Marea carte a inumanității. O istorie a ororilor în 100 de episoade*, trad. Dana-Ligia Ilin, Humanitas, București, 2015.

WIGODER, Geoffrey (coord.), *Enciclopedia iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, ediția a II-a, Hasefer, București, 2016.

În alte limbi

ACHTEMIER, Paul J. (ed.), *The HarperCollins Bible Dictionary*, New York: HarperCollins Publishers, 1996.

ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, H. G. M. (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005.

ARVIN, Lella, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, American Library Association, Chicago, 1991.

AUNE, David E., *The Westminster Dictionary of New Testament & Early Christian Literature & Rhetoric*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

AUNE, David E. (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2010.

BAILEY, Mark; CONSTABLE, Tom; SWINDOLL, Charles R.; ZUCK, Roy B. (eds.), *Nelson's New Testament Survey*, Tennessee: Thomas Nelson, 1999.

BARRY, John D. (ed.), *The Lexham Bible Dictionary*, Lexham Press, Bellingham, 2016.

BARTON, John (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

BAXTER, J. Sidlow, *Explore the Book*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1986.

BEALE, G. K.; GLADD, Benjamin L., *Hidden but Now Revealed. A Biblical Theology of Mystery*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014.

BERARDINO, Angelo Di (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014.

BERCOT, David W., *A Dictionary of Early Christian Beliefs*, Hendrickson Publishing, Peabody, 1998.

BREMMER, Jan N., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden, 2008.

BROMILEY, Geoffrey (ed.), *The International Strandard Bible Encyclopedia*, vol. I, William B. Eermans Publishing, Grand Rapids, 1979.

BROMILEY, Geoffrey (ed.), *The International Strandard Bible Encyclopedia*, vol. II, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1982.

BROWN, Colin (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, The Zondervan Corporation, Grand Rapids, ediția a IV-a, vol. 1, 1975; vol. 2, 1976; vol. 3, 1978.

BRYCE, Trevor, *The Routledge Handbook of The Peoples and Places of Ancient Western Asia*, Routledge, Londra, 2009.

BUGH, Glenn R. (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

BURGAN, Michael, *Empire of Ancient Rome*, New York: Facts on File, 2005.

CADOUX, Cecil John, *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest Times to 324 AD*, Basil Blackwell, Oxford, 1938.

CARSON, D. A., *New Testament Survey*, ed. a VII-a, Baker Academic, Grand Rapids, 2007.

COLLINS, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

COLLINS, Adela Yarbro (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Gengre and Social Setting*, Scholars Press, Decatur, 1986.

COOPER, Derek, *Introduction to World Christian History*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2016.

CURRID, J. D., *Crossway ESV Bible Atlas*, Wheaton: Crossway, 2010.

CURTIS, Adrian, *Oxford Bible Atlas*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

DALY, Kathleen N., *Greek and Roman Mithology A to Z*, New York: Facts On File, 2004.

DANIÉLOU, Jean, *Théologie du judéo-christianisme*, ediția a II-a, vol. 1, Desclée/Cerf, Paris, 1974.

DEMARIS, Richard E., *The New Testament in its Ritual World*, Routledge, Londra, 2008.

DMTRIEV, Sviatoslav, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

ERMATINGER, James W., *Daily Life in the New Testament*, Westport: Greenwood Press, 2008.

ERSKINE, Andrew (ed.), *A Companion to the Hellenistic Worlds*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, Oxford, Victoria, 2005.

EVANS, Craig A. (ed.), *Encyclopedia of the Historical Jesus*, Routledge, New York, 2008.

EVANS, Craig A. & PORTER, Stanley E. (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

EVANS, Richard, *A History of Pergamum. Beyond Hellenistic Kingship*, Continuum International Publishing Group, Londra & New York, 2012.

FAIRBAIRN, Donald, *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

FINEGAN, Jack, *The Archeology of the New Testament. The Mediterranean World of the Early Cristian Apostles*, Westview Press, Boulder, 1981.

FLEMMING, Dean, E. *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005.

FREEMAN, Morton S., *A New Dictionary of Eponyms*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

GRANT, Robert M., *Gods and the One God*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986.

GRAVES, David E., *Key Themes of the New Testament: A Suurvey of Major Theological Themes*, Moncton, New Brunswick, 2013.

GREEN, Joel B. & MCDONALD, Lee Martin (eds.), *The World of the New Testament*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2013.

GUNDRY, Robert H., *A Survey of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2012.

GUTHRIE, Donald, *New Testament Theology*, InterVarsity Press, Illinois, 1981.

GATES, Charles, *Ancient Cities. The Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*, ediția a II-a, Abingdon: Routlege, 2011.

HAHN, Scott W. (ed.), *Letter & Spirit*, vol. 1, Paul Center For Biblical Theology, & Emmaus Road Publishing, Steubenville, 2005.

HANFMANN, G. W. A., *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958-1975*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.

HARRIS, W. V. (ed.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

HART, David Bentley, *The Story of Christianity. A History of 2,000 Years of the Christian Faith*, Quercus Editions Ltd., Londra, 2013.

HAUSER, Alan J. & Watson, Duane F. (eds.), *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

HAWTHORNE, Gerald F. & MARTIN, Ralph P. (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993.

HIGHAM, Charles F. W., *Encyclopedia of Ancient Asian Civilizations*, Facts on File, New York, 2004.

HILL, Charles E., KRUGER, Michael L. (eds.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

HOVHANESSIAN, Vahan S. (ed.), *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East*, Peter Lang Publishing, New York, 2012.

JEFFEREY, David Lyle (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Willliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992.

JEFFERS, James S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999.

JOHNSON, Luke Timothy, *The Writings of the New Testament. An Interpretation*, ediția a III-a, Fortress Press, Minneapolis, 2010.

JOHNSON, Luke Timothy, *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*, Yale University Press, Londra, 2009.

KANNENGIESSER, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 2 vol., Leiden: Brill, 2004.

KAZHDAN, Alexander P. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

KEENER, Craig S., *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, ediția a II-a, InterVarsity Press, Downers Grove, 2014.

KENNEDY, Mike Dixon, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, ABC-CLIO Inc., Santa Barbara, 1998.

KLAUCK, Hans-Josef, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religious*, trad. Brian McNeil, T&T Clark, Edinburgh, 2000.

KOESTER, Helmut, *History and Literature of Early Christianity*, vol. 2, ediția a II-a, Walter de Gruyter, Berlin, 2000.

KRAUS Thomas J. & NICKLAS, Tobias (eds.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach*, Brill, Leiden, 2006.

KRAUS Thomas J. & NICKLAS, Tobias (eds.), *Early Christian Manuscripts: Their Texts and Their World*, Brill, Leiden, 2010.

LIEB, Michael; MASON, Emma; ROBERTS, Jonathan (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

LOSCH, Richard R., *The Uttermost Part of the Earth. A Guide to Places in the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2005.

LOUW, Johannes P., *Semantics of New Testament Greek*, Scolars Press, Atlanta, 1982.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, ediția a II-a, United Bible Societies, New York, 1989.

MARTIN, James C; BECK, John A.; HANSEN, David G., *A Visual Guide to Bible Events: Fascinating Insights into Where They Happened and Why*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2009.

MARTIN, Ralph P. & DAVIDS, Peter H. (eds.), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, InterVarsity Press, Downers Grove,1997.

MATHEWS, Shailer & SMITH, Gerald Birney (ed.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, The Macmillan Compay, New York, 1923.

MCGUCKIN, John Anthony (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol. 1-2, Blackwell Publishing, Oxford, 2011.

MEEKS, Wayne A., *In Search of the Early Christians*, Yale University Press, Londra, 2002.

MIKSIC, John N., *Historical Dictionary of Ancient Southeast Asia*, The Scarecrow Press, Lanham, 2007.

MILLS, Watson E. (ed.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Mercer University Press, Macon, 1990.

MORRIS, Ian, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-state*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1989.

MURPHY, Francesca Aran (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

NEUFELD, Dietmar & DEMARIS, Richard E. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, Londra, 2010.

NEWMAN, Barclay M. Jr., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2006.

NYLAND, A., *Revelation: the Source New Testament with Extensive Notes on Greek Word Meaning*, Simith & Stirling Publishing, 2010.

NIDA, Eugene A. & LOUW, Johannes P., *A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Scolars Press, Atlanta, 1992.

NUR, Amos & BURGESS, Dawn, *Apocalypse. Earthquakes, Archaeology and the Wrath of God*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

OAKES, Peter (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Baker Academic Press, Peternoster Press, Carlisle, Grand Rapids, 2002.

ORR, James (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I-IV, Chicago: The Howard-Severance Company, 1915.

PAGET, James Carleton; SCHAPER, Joachim (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. From the Beginning to 600*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

PECK, -Avery Alan J.; NEUSNER, Jacob. (eds.), *Judaism and Christianity. New Directions for Dialogue and Understanding*, Brill, Lieden, 2009.

PECK, -Avery Alan J.; EVANS, Craig A.; NEUSNER, Jacob (eds.), *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism. Essays in Honor of Bruce Chilton*, Brill, Lieden, 2016.

PORTER, Stanley E.; WESTFALL, Cynthia Long (eds.), *Empire in the New Testament*, Pickwick Publications, Eugene, 2011.

PORTER, Stanley E.; SCHNABEL, Eckhard J., *On the Writing of New Testament Commentaries. Festchrift for Grant R. Osborne on the Occasion of his 70th Birthday*, Brill, Leiden, 2013

POTER, Stanley E.; PITTS, Andrew W. (eds.), *Christian Origins and Greco-roman Culture: Social and Literary Lontexts for the New Testament*, vol 1-2, Brill, Leiden, 2013.

POTTER, David S. (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, Oxford, Victoria, 2006.

PRICE, S. R. F., *Rituals and Powers. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

ROBERT, Keith, *The Origins of Business, Money and Markets*, Columbia University Press, New York, 2011.

ROGERSON, J. W.; LIEU, Judith M. (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

ROLLER, Lynn E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1999.

ROOSEVELT, Christopher H., *The Archaeology of Lydia, from Gyges to Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

ROSSER, John H., *Historical Dictionary of Byzantium*, Lanham: Scarecrow Press, 2001.

ROWLAND, Christopher, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londra, 1982.

SADLEY, David (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

SAGONA, Antonio & ZIMANSKY, Paul, *Ancient Turkey*, Routledge, Abingdon, 2009.

SARDESAI, D. R., *Southeast Asia. Past & Present*, ediția a IV-a, WestviewPress, New York, 1997.

SCHNELLE, Udo, *Theology of the New Testament*, trad. M. Eugene Boring, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2007.

SHAW, Ian; JAMESON Robert (eds.), *A Dictionary of Archaeology*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1999.

SMITH, Daniel Lynwood, *Into the World of the New Testament. Greco-Roman and Jewish Texts and Contexts*, Bloomsbury, Londra, 2015.

SPAETH, Barbette Stanley (ed.), *The Cambridge to Ancient Mediterranean Religions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

STRONG, James, *The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words*, ediția a II-a, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2001.

SWANSON, James, *A Dictionary of Biblical Languages: Greek New Testament*, Logos Research Systems, 1997.

THONEMANN, Peter (ed.), *Attalid Asia Minor. Money, International Relations and the State*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

VAAGE, Leif E. (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Wilfrid Laurier University Press, Wilfrid, 2006.

VERMES, Geza, *Christian Beginnings from Nazareth to Nicaea*, Yale University Press, New Haven, 2012.

WACE, Henry (ed.), *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D. with an Account of the Principal Sects and Heresies*, John Murray, Albemarle Street, W., London, 1911.

WHITTAKER, Molly, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

WILLIAMS, Michael, *The Power and The Kingdom. A Personal Look at Power, Politics and the Book of Revelation*, Monarch Publications Ltd., Eastbourne, 1989.

WOODARD, Roger D. (ed.), *The Ancient Languages of Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

WOODARD, Roger D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

YAMAUCHI, Edwin M., *New Testament Cities in Western Asia Minor*, Baker Book House Company, Grand Rapids, 1980.

YOUNG, Frances; AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Introduceri biblice

În limba română

BABAN, Octavian, Introducere în Noul Testament. Scrisori pentru toți creștinii. Epistolele generale ale Noului Testament, Editura Universitară, București, 2009.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (eds.), Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. IX, trad. pr. Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

BROWN, Raymond E., Introducere în Noul Testament, trad. Andrei Adam-Motyka, Sapientia, Iași, 2019.

CARSON, D. A. & MOO, Douglas J., Introducere în Noul Testament, trad. Dinu Moga, Făclia, Oradea, 2007.

DEVER, Mark, Mesajul Noului Testament, trad. Daniel Suciu, Făclia, Oradea, 2011.

JOHNSTON, Philip (ed.), Introducere în Biblie: istorisire, teme și interpretare, trad. Dorin Pantea, Editura Făclia, Oradea, 2009.

NICOLAESCU, Nicolae I.; MARCU, Grigorie; VLAD, Sofron; MUNTEANU, Liviu G., Studiul Noului Testament, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 1983.

TERINTE, Ciprian-Flavius, Scrierile Noului Testament: context, canon, conținut, Risoprint, Cluj-Napoca; Casa Cărții, Oradea, 2016.

TOFANĂ, Stelian, Introducere în studiul Noului Testament. Text și canon. Epoca Noului Testament, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

În alte limbi

ACHTEMEIER, Paul J.; Green, Joel B., THOMSON, Marianne Meye, *Introduction the New Testament. Its Literature and Theology*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001.

BOCK, Darrell L.; FANNING, Buist M. (eds.), *Interpreting the New Testament Text. Introduction to the Art and Science of Exegesis*, Crossway, Wheaton, 2006.

BROWN, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997.

BRUCE, F. F., *New Testament History*, Doubleday & Company Inc., New York, 1972.

BURKETT, Delbert, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

EHRMAN, Bart D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

ELLIOTT, J. K., *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, ediția a III-a, Brill, Leiden, 2014.

ELLIOTT, J. K. (ed.), *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford University Press, Oxford, 2003.ion

FARKASFALVY, Denis, *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington, 2010.

GRANT, Robert M., *Historical Introduction to the New Testament*, Harper & Row Publishers, New York, 1963.

GUTHRIE, Donald, *New Testament Introduction*, InterVarsity Press, Illinois, 1990.

HAGNER, Donald A., *The New Testament. A Historical and Theological Introduction*, Baker Publishing House, Grand Rapids, 2012.

KRUGER, Michael L. (ed.), *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized*, Crossway, Wheaton, 2016.

MOYISE, Steve, *The Old Testament in the New. An Introduction*, Continuum, Londra, 2001.

NEILL, Stephen, *Jesus through Many Eyes. Introduction to the Theology of the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1976.

PARKER, D. C., *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

PATE, C. Marvin, *The Writings of John. Survey on the Gospel, Epistles and Apocalypse*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2015.

PENNER, Todd; LOPEZ, Davina C., De-*Introduction the New Testament. Texts, Worlds, Stories*, John Wiley & Sons, West Sussex, 2015.

Lucrări de teologie

În limba română

ANTONIE AL SUROJULUI, *Viața, boala, moartea*, trad. Anastasia Igiroșanu, Editura Sfântului Siluan, Slatina-Nera, 2010.

BARTHOLOMEW, Craig G.; GOHEEN, Michael W., *Adevărata poveste a lumii. Locul nostru în narațiunea biblică*, trad. Cosmin Lauran, Reîntregirea, Alba Iulia, 2017.

BEHR, John, *Formarea teologiei creștine*, vol. 1, trad. Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004.

BILALIS, Spiridon, *Martirii Ortodoxiei. Teologia martiriului*, trad. pr. Dr. Ciprian-Ioan Staicu, Editura Christiana, București, 2016.

BROWN, Raymond E., *101 întrebări și răspunsuri despre Biblie*, trad. Augusta-Maria Flonta, Sapientia, Iași, 2018.

BRUECKNER, Lowell, *Cristosul din Apocalipsa*, trad. Narcis Dragomir, Perla Suferinței, Suceava, 2006.

BUJOREANU, Anca, *Sfinți martiri și mărturisitori români din secolul XX*, ed. a II-a, Editura Adenium, Iași, 2014.

BURKITT, Francis C., *Biserica și gnoza. Un studiu asupra gândirii și speculației creștine din secolul al doilea*, trad. Alexandru Anghel, Herald, București, 2008.

DANIÉLOU, Jean, *Biserica primară: de la origini până la sfârșitul secolului al treilea*, trad. George Scrima, Herald, București, 2008.

DANIÉLOU, Jean, *Scrierile de la Marea Moartă și originile creștinismului*, trad. Alexandru Anghel, Herald, București, 2009.

DELUMEAU, Jean, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, trad. Horațiu Pepine, Humanitas, București, 1997.

FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999.

GONDIKAKIS, Vasilios, *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, trad. Ioan Ică și protos. Paisie, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2007.

HOEKEMA, Anthony A., *Biblia și viitorul*, trad. John F. Tipei, Cartea Creștină, Oradea, 1995.

KELLER, Werner, *Și totuși Biblia are dreptate*, trad. Alexandru Suter, Ruxandra Hosu, Litera International, București, 2009.

LOPUHIN, A. P., *Istoria biblică la lumina cercetărilor și descoperirilor celor mai nouă: Noul Testament*, trad. Preafericitul Nicodim, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.

MANSEL, Henry L, *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, trad. Laurian Kertesz, Herald, București, 2008.

MARCH, Jenny, *Mituri clasice*, trad. Stelu-Cristian Fulaș, Lider, București, 2010.

MCGUCKIN, John Antony, *Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice*, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003.

MIHOC, Daniel, *Epistolele Apocalipsei. Introducere, traducere și comentariu*, Teofania, Sibiu, 2003.

MOLTMANN, Jürgen, *Venirea lui Dumnezeu. Tratat de eshatologie creștină*, trad. Vasilică Mugurel Păvălucă, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015.

NAKAMURA, Hajime, *Orient și Occident. O istorie comparată a ideilor*, trad. Dinu Luca, Humanitas, București, 1997.

NICOLESCU, Costion, *Hristos – Adăpostul, Hrana, Veșmântul, Doctorul și leacul omului și al omenirii pe calea mântuirii: conținutul spiritual al nevoilor trupești vitale la Sfântul Efrem Sirul*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

PAVEL, Eugen, *Arheologia textului biblic românesc*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2012.

PETERCĂ, Vladimir, *Mesianismul în Biblie*, Polirom, Iași, 2003.

RAHNER, Karl, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, trad. Marius Taloș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

SCHMEMANN, Alexander, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.

SCRIMA, André, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii: „Jurnal” de Conciliu*, trad. Măriuca Alexandrescu, Dan Săvinescu, Larisa și Gabriel Cercel, Bogdan Tătaru-Cazaban, Anastasia, București, 2004.

SHEEN, Fulton J., *Viața lui Cristos*, trad. pr. Iosif Agiurgioaei, Sapientia, Iași, 2015.

STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Basilica, București, 2016.

SAFTA-ROMANO, Eugeniu, *Arhetipuri juridice în Biblie*, Polirom, Iași, 1997.

TENNEY, Merrill C., *Studiu al Noului Testament*, Cartea Creștină, Oradea, 2008.

VANHOOZER, Kevin J., *Teologia primă*, trad. Dan Tomuleț, Logos, Cluj-Napoca, 2016.

ZIEGENAUS, Anton, *Isus Cristos: plinătatea mântuirii: cristologie și soteriologie*, ediția a II-a, trad. Wilhelm Tauwinkl, Sapientia, Iași, 2010.

ZIEGENAUS, Anton, *Viitorul creației lui Dumnezeu: escatologie*, trad. Valerica Sobou și Ștefan Lupu, Sapientia, Iași, 2016.

ZIZIOULAS, Ioannis, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 2007.

În alte limbi

ALIKIN, Valeriy A., The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries, Brill, Leiden, 2010.

ALLERT, Craig D., A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2007.

ASCOUGH, Richard S. (ed.), Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna, Wilfrid Laurier University Press, 2005.

AKIN, Daniel L., Exalting Jesus in Revelation, B&H Publishing Group, Nashville, 2016.

ALLEN, Garrick V., The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

BAYNES, Leslie, The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses (200 BCE – 200 CE), Brill, Leiden, 2012.

BEALE, G. K., John's Use of the Old Testament in Revelation, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.

BEALE, G. K., A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New, Baker Academic, Grand Rapids, 2011.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (eds.), Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Baker Academic, Grand Rapids & Apollos, Nottingham, 2007.

BEHR, John, John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology, Oxford University Press, Oxford, 2019.

BENKO, Stephen, Pagan Rome and the Early Christians, B. T. Batsford Ltd., London, 1984.

BOCKMUEHL, Markus & THOMPSON, Michael B. (eds.), A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology în Honour of J.P.M. Sweet, T&T Clark, Edinburg, 1997.

BOEFT, J. Den; DE LISDONK, M. L. Van Poll-Van (eds.), The Impact of Scripture in Early Christianity, Brill, Leiden, 1999.

BOXALL, Ian, Patmos in Reception History of the Apocalypse, Oxford University Press, Oxford, 2013.

BRECK, John, Spirit of Truth: The Holy Spirit in Johannine Tradition, vol. 1, St. Vladimir's Seminary, Paris, 1990.

BRENT, Allen, The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian, Brill, Leiden, 1999.

BRYAN, Christopher, Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower, Oxford: Oxford University Press, 2005.

CAREY, Greg, Apocalyptic Literature in the New Testament, Abigdon Press, Nashville, 2016.

CHARLESWORTH, James H. & EVANS, Craig A. (eds.), The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

COHEN, Getzel M., The Hellenistic Stelements in Europa, the Islands and Asia Minor, University of California Press, Oxford, 1995.

COLLINS, John J., Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy. On Jewish Apocalyptic Literature, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2015.

COLLINS, Adela Yarbro, Early Christian Apocalypticism: Gengre and Social Setting, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1986.

COLLINS, Adela Yarbro, Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, Brill, Leiden, 1996.

CONSTANTINOU, Eugenia Scarvelis, Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East. Studies and Translation, teză de doctorat, Universitatea Laval, Quebec, 2008.

CONSTANTINOU, Eugenia Scarvelis, Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church, The Catholic University of America Press, Washington, 2013.

CRAMER, John Anthony, A Geographical and Historical Description of Asia Minor, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1832.

CUSS, Dominique, Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament, Fribourg University Press, Fribourg, 1974.

DAVIS, Carl Judson, The Name and Way of the Lord. Old Testament Themes, New Testament Christology, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

DECONICK, April D. (ed.), Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006.

DESILVA, David A., The Jewish Teachers of Jesus, James and Jude. What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha, Oxford University Press, Oxford, 2012.

DIGNAS, Beate, Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor, Oxford University Press, Oxford, 2002.

DUFF, Paul B., Who Rides the Beast? Prophetic Rivarly and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse, Oxford University Press, Oxford, 2001.

DUSINBERRE, Elspeth R. M., Aspects of Empire in Achaemenid Sardis, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

DUVALL, J. Scott, The Heart of Revelation. Understanding the 10 Essential Themes of the Bible's Final Book, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2016.

FANT, Clyde E. & Reddish, Mitchell G., Biblical Sites in Greece and Turkey, Oxford University Press, Oxford, 2003.

FINKELBERG, Margalit; STROUMSA, G. Guy (eds.), Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World, Brill, Leiden, 2003.

FRANKE, Wiliam, Poetry and Apocalypse, Stanford University Press, Stanford, 2009.

GALLUSZ, Laszlo, The Throne Motif in the Book of Revelation, Bloomsbury, Londra, 2014.

GILBERTSON, Michael, God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

GLOER, W. Hulitt (ed.), Eschatology and the New Testament. Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray, Henrickson Publishers, Peabody, 1988.

GRADEL, Ittai, Emperor Worship and Roman Religion, Clarendon Press, Oxford, 2002.

GRILLMEIER, Aloys, Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451), trad. J. S. Bowden, A. R. Mowbray & Co. Limited, London, 1965.

GURTNER, Daniel M.; HERNÁNDEZ, Juan Jr.; FOSTER, Paul (eds.), Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity. Essays in Honor of Michael W. Holmes on the Occasion of His 65th Birthday, Brill, Leiden, 2015.

GURTNER, Daniel M.; MACASKILL, Grant; PENNINGTON, Jonathan T. (eds.), In the Fullness of Time. Essay on Christology, Creation and Eschatology in Honor of Richard Bauckham, William B. Eermans Publishing Company, Grand Rapids, 2016.

HARESIGN, Gordon, Authentic Christianity. A Radical Look at Christianity Today Based on Christ's Letters to Seven Churches in Asia Minor toward the Close of the First Century, WestBow Pres, Bloomington, 2014.

HARRISON, John P. & DVORAK, James D. (eds.), The New Testament Church. The Challenge of Developing Ecclesiologies, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2012.

HEMER, Colin J., The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local setting, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001.

HINZE, Bradford E. & DABNEY, Lyle D. (eds.), Advents of the Spirit. An Introduction to the Current Study of Pneumatology, Marquette University Press, Dexter, 2001.

HORRELL, David G. & TUCKETT, Christopher M. (eds.), Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole, Leiden, Brill, 2000.

HORST, Pieter W. van der, Studies in Ancient Judaism and Early Christianity, Brill, Leiden, 2014.

ISAACS, Marie E., The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament, H. Charlesworth & Co. Ltd., Huddersfield, 1976.

JONES, Brian W., The Emperor Domitian, Routledge, London & New York, 1993.

KINLAW, Pamela E., The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possesion and Johannine Christology, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.

KÖSTENBERGER, Andreas J. & PATTERSON, Richard D., Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature and Theology, Kregel Publications, Grand Rapids, 2011.

KOESTER, Helmut (ed.), Pergamon, Citadel of the Gods: Archeological Record Description and Religious Development, Trinity Press International, Londra, 1998.

KOOTEN, von George H. & RUITEN (eds.), The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam, Brill, Leiden, 2008.

LAVAN, Luke & MULRYAN, Michael (eds.), The Archaeology of Late Antique „Paganism", Brill, Leiden, 2011.

LIOY, Dan, Axis of Glory. A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture, Peter Lang Publishing, New York, 2010.

LUTTIKHUIZEN, Gerard P., Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity, Brill, Leiden, 1999.

MATERA, Frank J., New Testament Christology, John Knox Press, Louisville, 1999.

MATHEWSON, David L., Revelation. A Handbook on the Greek Text, Baylor Universitty Press, Waco, 2016.

MCDOWELL, Sean, The Fate of the Apostles. Examining the Martyrdom Accounts of the Closest Followers of Jesus, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2015.

MCGRATH, James F., John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology, ediția a II-a, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

MOLTMANN, Jürgen, Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology, New York: Harper & Row Publishing, 1975.

MORRIS, Leon, Apocalyptic, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1972.

MOSS, Candida R., Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies and Traditions, Yale University Press, New Haven & Londra, 2012.

MUTIE, Jeremiah, Death in Second-Century Christian Thought. The Meaning of Death in Earliest Christianity, James Clarke & Co., Cambridge, 2015.

O'COLLINS, Gerald, Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus, ediția a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2009.

PATTEMORE, Stephen, The People of God in the Apocalypse. Discourse, Structure and Exegesis, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

PENNEY, Thomas H., Revelation. Worthy Art Thou, Our Lord and God, to Receive Glory and Honor and Power, WestBow Press, Bloomington, 2017.

PETERS, Olutola K., The Mandate of the Church in the Apocalypse of John, Peter Lang Publishing, New York, 2005.

PETERSON, David, Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness, InterVarsity Press, Downers Grove, 1995.

POLLARD, T. E., Johannine Christology and the Early Church, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

PORTER, Stanley E. & SCHNABEL, Eckhard J. (eds.), On the Writing of New Testament Commentaries, Brill, Leiden, 2013.

PORTER, Stanley E. & PITTS, Andrew W., Social and Literary Contexts for the New Testament, vol. 1 și 2, Brill, Leiden, 2013.

PORTIER-YOUNG, Anathea E., Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2011.

PRAY, Edmund, A Discourse on the Second Death, The Banner Office, Augusta, 1838.

PUTHUSSERY, Johnson, Days of Man and God's Day. An Exegetico-Theological Study of hemera in the Book of Revelation, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2002.

RYRIE, Charles C., Biblical Theology of the New Testament, ECS Ministries, Dubuque, 2005.

SACCHI, Paolo, Jewish Apocalyptic and its History, trad. William J. Short, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.

SCHNABEL, Eckhard J., Early Christian Mission, vol. I-II, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004.

SHUMAKER, John, The Mystery of the Alpha and Omega, Tate Publishing & Enterprises, Mustang, 2007.

SWETE, Henry Barclay, The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers, Macmillan and Co., London, 1912.

TALBERT, Charles H., The Development of Christology during the First Hundred Years, Leiden, Brill, 2011.

TAYLOR, Lily Ross, The Divinity of the Roman Emperor, Porcupine Press, Philadelphia, 1975.

TELLBE, Mikael, Christ-Believers in Ephesus. A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

THATCHER, Tom (ed.), What we have Heard form the Beginning. The Past, Present and Future of Johannine Studies, Baylor University Press, Waco, 2007.

THOMAS, W. H. Griffith, The Apostle John. Studies in his Life and Writings, Pickering & Inglis, London, s.a.

TREBILCO, Paul R., Jewish Communities in Asia Minor, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

TREBILCO, Paul R., Self-Designations and Group Identity in the New Testament, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

TREBILCO, Paul R., Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

WATT, Jan G. van der (ed.), Salvation in the New Testament, Brill, Leiden, 2005.

WELLS, George Albert, Can We Trust the New Testament? Thoughts on the Reability of Early Christian Testimony, Open Court Publishing Company, Peru, 2004.

WITHERINGTON III, Ben, The Indelible Image. The Theological and Ethical Thought World of the New Testament, vol. 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 2010.

WOODARD, Roger D. (ed.), The Ancient Languages of Asia Minor, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Studii și articole

În limba română

BARNEA, Ion, „Relațiile provinciei Scythia Minor cu Asia Mică, Siria și Egiptul"; în *Pontica*, nr. 5, 1972, pp. 251-262.

BEL, Valer, „Sensul creștin al martiriului", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 57, nr. LVII, iunie 2012.

CHERHAȚ, Adrian, *Accentul eshatologic al misiunii creștine*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, vol. 57, nr. LVII, iunie 2012.

GHEORGHIU, Vasile, „Tradiția despre Apostolul și Presbiterul Ioan, până la Eusebie al Cesareei", în *Candela*, 1926.

MIHOC, Vasile, „Elemente de ecleziologie în cartea Apocalipsei", în *Ortodoxia*, XXXXIV, nr. 4, 1982, pp. 503-516.

MOGA, Iulian, „Mithra în Asia Mică și în lumea romană", în *Pontica*, nr. 37-38, 2004-2005, pp. 253-273.

NICOLAESCU, N. I., „Cheia interpretării istorice a Apocalipsei", în *Studii Teologice*, seria II, nr. 5-6, 1949, pp. 287-303.

STĂNILOAE, Dumitru, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în *Ortodoxia*, nr. 2, 1974.

În alte limbi

ALEXANDER, Loveday, „Mapping Early Christianity: Acts and the Shape of Early Church History", *Interpretation*, vol. 57, nr. 2, aprilie 2003.

AUNE, D. E., „The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)", *New Testament Studies*, vol. 36, 1990, pp. 182-204.

BARR, David L., „The Apocalypse of John as Oral Enactment", *Interpretation*, vol. 40, nr. 3, iulie 1986.

BAUCKHAM, R. J., „The Book of Revelation as a Christian War Scroll", *Neotestamentica*, nr. 22, 1988.

BEASLEY-MURRAY, G. R., „The Relation of the Fourth Gospel to the Apocalypse", *The Evangelical Quarterly*, vol. 18, nr. 3, iulie 1946.

BIGUZZI, G., „A Figurative and Narative Language Grammar of Revelation", *Novum Testamentum*, vol. 45, nr. 4, 2003.

BOYER, James L., „Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?", în *Grace Theological Journal*, vol. 6, nr. 2, 1985.

BREDIN, Mark R. J.: The Synagogue of Satan Accusation in Revelation 2:9, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, vol. 28, nr. 4, noiembrie 1998.

BRENT, Allen: John as Theologos: The Imperial Mysteries and the Apocalypse, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, nr. 75, ianuarie 2000.

BRUCE, F. F., „The Earliest Latin Commentary on the Apocalypse", *The Evangelical Quarterly*, nr. 10, 1938.

BUCUR, Bogdan G., „Hierarchy, Prophecy and the Angelomorphic Spirit: A Contribution to the Study of the Book of Revelation's *Wirkungsgeschichte*", *JBL*, vol. 127, nr. 1, 2008.

CARTER, Warren, „Accommodating „Jezebel" and Withdrawing John: Negotiating Empire in Revelation Then and Now", *Interpretation*, vol. 63, nr. 1, ianuarie 2009.

COLLINS, Adela Yarbro, „Feminine Symbolism in the Book of Revelation", *Biblical Interpretation*, vol. 1., nr. 1, 1993.

COUTSOUMPOS, Panayotis, „The Social Implication of Idolatry in Revelation 2:14: Christ or Caesar?”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, vol. 27, nr. 1, februarie 1997.

DESILVA, David A., „What has Athens to Do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John (1980-2005)”, *Currents in Biblical Research*, vol. 6, nr. 2, iunie 2008.

DIEHL, Judy, „Empire and Epistles: Anti-Roman Rhetoric in the New Testament Epistles”, *Currents in Biblical Research*, vol. 10, nr. 2, februarie 2012.

DULING, Dennis C., „Paul's Aegean Network: The Strenght of Strong Ties”, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, vol. 43, nr. 3, august 2013.

FOX, Kenneth A., „The Nicolaitans, Nicolaus and the early Church”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 23, nr. 4, decembrie 1994.

FRIEDRICH, Nestor Paulo, „Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2.18-29”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 25, nr. 2, decembrie 2002.

FRIESEN, Steven J., „Satan’s Throne, Imperial Cults and the Social Setting of Revelation”, în *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 27, nr. 3.

Fritsch, Charles T.: The Message of Apocalyptic for Today, *Theology Today*, vol. 10, nr. 3, octombrie 1953.

GOULDER, M. D., „The Visionaries of Laodicea”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 14, nr. 43, iulie 1991.

GUNTHER, John J., „The Elder John, Autor of Revelation”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 4, nr. 11, aprilie 1981.

HARLAND, Philip A., „Honours and worship: Emperor, imperial cults and associations at Ephesus (first to third centuries C.E.)”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 25, nr. 3, septembrie 1996.

HARLAND, Philip A., „Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life Among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, nr. 77, iulie 2000.

HIDALGO, Jacqueline M., „Seeing Things John's Way: The Rhetoric of the Book of Revelation”, *Biblical Interpretation*, vol. 18, nr. 4, 2010.

HURTADO, Larry W., „Oral Fixation and New Testament Studies? Orality, Performance and Reading Texts in Early Christianity”, *New Testament Studies*, vol. 60, nr. 3, iulie 2014.

JOHNSON, Sherman E., „Early Christianity in Asia Minor”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 77, nr. 1, martie 1958.

KELBER, Werner H., „Orality and Literacy in Early Christianity”, *Biblical Theology Bulletin*, vol. 44, nr. 3, 2014.

KIRBY, John T., „The Rhetorical Situations of Revelation 1-3”, *New Testament Studies*, vol. 34, 1988.

KOESTER, Craig R., „R. E. BROWN and J. L. Martyn: Johannine Studies in Retrospect”, *Biblical Theology Bulletin*, vol. 21, nr. 2, 1991.

KOESTER, Craig R., „Revelation's Visionary Challenge to Ordinary Empire", *Interpretation*, vol. 63, nr. 1, 2009.

KREITZER, Larry, „Sibylline Oracles 8, the Roman Imperial Adventus Coinage of Hadrian and Apocalypse of John", *Journal for the Study of the Pseudoepigrapha*, vol. 2., nr. 4, aprilie 1989.

LADD, George Eldon, „The Revelation and Jewish Apocalyptic", *The Evangelical Quarterly*, vol. 29, nr. 2, 1957.

LALLEMAN, Pieter J.: The Acts of John as a Gnostic Text, *Evangel*, 20.2, primăvara 2002.

LUIJENDIJK, Annemarie, „Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspective", *JECS*, vol. 16, nr. 3, 2008, pp. 341-369.

MACASKILL, Grant, „New Directions in the Study of the New Testament", *Theology*, vol. 118, nr. 1, decembrie 2014.

MOYISE, S., „The Language of the Old Testament in the Apocalypse", *JSNT*, vol. 22, nr. 76, 2000.

O'GRADY, John F., „The Role of the Beloved Disciple", în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 9, nr. 2, aprilie 1979.

PATRICK, Dale, „The Rhetoric of Revelation", *Horizons in Biblical Theology*, vol. 16, nr. 1, 1994.

PATTEMORE, Stephen, „Repetition in Revelation: Implications for Translation", *The Bible Translator*, vol. 53, nr. 4, octombrie 2002.

PILCH, John J., „Lying and Deceit in the Letters to the Seven Churches. Perspectives from Cultural Anthropology", în *Biblical Theology Bulletin*, vol. 22.

RAMSAY, W. M., „The Education of St. John in Patmos", *The Expository Times*, vol. 16, nr. 2, ianuarie 1904.

RAMSAY, W. M., „The Date of the Apocalypse", *The Expository Times*, vol. 16, nr. 4, ianuarie 1905.

RAND, J. A. du, „The Imagery of the Heavenly Jerusalem – Revelation 21.9-22.5", *Neotestamentica*, nr. 22, 1988.

RIFE, Merle J.. „The Literary Background of Revelation II-III", *Journal of Biblical Literature*, vol. 60, nr. 2, iunie 1941, pp. 179-182.

RISSI, Mathias, „The Kerygma of the Revelation to John", *Interpretation*, vol. 22, nr. 1, ianuarie 1998.

SMITH, Christopher R., „The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions", *Novum Testamentum*, vol. 36, nr. 4, 1994.

SMITH, Kobus de, „Hermeneutical Perspectives on the Spirit in the Book of Revelation", *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 7, nr. 14, 1999.

STAGG, Frank, „Interpreting the Book of Revelation", *Review & Expositor*, vol. 72, nr. 3, 1975.

STARK, Rodney, „Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women", *Sociology of Religion*, vol. 56, nr. 3, 1995.

THIMMES, Pamela, „Women Reading Women in the Apocalypse: Reading Scenario 1, the Letter tot Thyatira (Rev. 2.18-29)”, în *Currents in Research*, vol. 2, nr. 1, 2003.

TREVETT, Christine, „The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 12, nr. 37, septembrie 1989.

VINSON, R. B., „The Social World of the Book of Revelation”, *Review & Expositor*, vol. 98, nr. 1, februarie 2001.

WALTHER, James A., „The Address in Revelation 1:4,5a”, *Horizons in Biblical Theology*, vol. 17, nr. 1, 1995.

WHEALON, John F., „New Patches on an Old Garment: The Book of Revelation”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, vol. 11, nr. 2, mai 1981.

WOODMAN, Simon, „Apocalypse Now? The Book of Revelation and the Environmental Crisis”, în *JRI Briefing Paper*, nr. 21, 2012.



ISBN: 978-606-37-01179-4